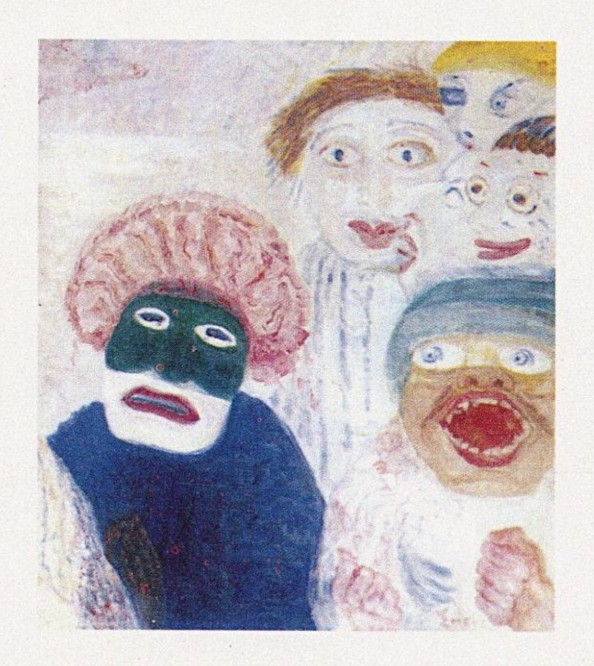
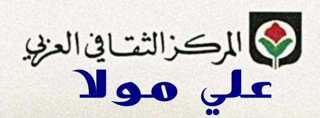
ميشيل فوكو

تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي



ترجمة : سعيد بنگراد



ميشيل فوكو

تاريخ الجنون
في العصر الكلاسيكي

الكتاب

تاريخ الجنون
في العصر الكلاسيكي

تأليف

ميشيل فوكو

ترجمة وتقديم

سعيد بنگراد

الطبعة

الأولى، 2006

عدد الصفحات: 568

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي:

ISBN: 9953-68-117-1

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2303339 ـ 2307651

فاكس: 2305726 ـ 2 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 01750507 ـ 01352826

فاكس: 01343701 ـ 961+

هذه هي الترجمة لكتاب:

Michel Foucault

Histoire de la folie
à l'âge classique

إهـداء

إلى أصدقائي

كلمة لابد منها

أتقدم بجزيل الشكر إلى كل الأصدقاء الذين ساعدوني في إنجاز هذه الترجمة وأخص بالذكر:

أحمد الفوحي، محمود ميري، جمال حيمر، سعيدي الميلودي. هؤلاء رافقوا هذا العمل منذ بداياته وتجشموا عناء قراءته وتصحيح أخطائه. فلهم مني كل التقدير والاحترام.

كما أشكر الأصدقاء عبد العلي اليزمي، كمال التومي، عبد الله مالكي، مصطفي الغيثي، مصطفى بن الشيخ، نور الدين هرمي، محمد أندلسي، فملاحظاتهم كانت حاسمة في لحظات حاسمة في رحلتي مع ترجمة هذا الكتاب.



شكر خاص

لقد تضمن هذا الكتاب مجموعة من العبارات والمفاهيم اللاتينية، وقد تكفل الأساتذة: الأستاذة Agnès Sefrioui أستاذة الأدب الكلاسيكي بثانوية ديكارت (الرباط) والأستاذ محمد الموبكير أستاذ التاريخ (كلية الآداب، فاس) والأستاذ كمال عبد الرحيم، أستاذ الأدب الفرنسي (كلية الآداب مكناس) بترجمة هذه العبارات إلى اللغة الفرنسية. فلهم أتوجه بكامل الشكر والامتنان.

مقدمة

صدر كتاب ميشال فوكو «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي» histoire de la folie à l'age classique سنة 1961 . ويعد هذا الكتاب أول عمل نظري متكامل يصدر للمؤلف وهو من أشهر أعماله، بل يمكن اعتباره الانطلاقة الفعلية لمشروع نظري ضخم امتد على ما يقارب ربع قرن كانت مادته الأساسية «الخبرة الإنسانية» في لحظات إبداعها لأشكال العسف المتنوعة للحد من اندفاع الجسد والروح، وتخطيهما لحدود «المعقول» و«العقلاني» و«المستقيم» و«الرزين» للانتشاء بالذات داخل عوالم اللاعقل التي لا تعترف بأية «حدود إضافية» غير تلك التي تأتي من أشياء الطبيعة وطبيعة الأشياء (نحيل هنا على كتبه التي أصدرها لاحقا ومنها على الخصوص: «المراقبة والعقاب» و«تاريخ الجنس»).

والكتاب زاخر، كما يجب أن يكون كل تاريخ يهتم بـ«أهواء النفس» البشرية في حالاتها المتنوعة، بمعرفة علمية تخص الجنون والعقل واللاعقل والاختلال النفسي وكل السلوكات «الغريبة» و«الشاذة»، وكذا الاندفاع نحو حدود لا تتوقف عن التوغل في المجهول. لذلك فهو يتحدث عن «الطب العقلي» و«السيكولوجيا» و«التحليل النفسي» وكل الأشكال العلاجية التي أعقبت العصر الكلاسيكي معلنة عن ميلاد «المجنون المريض» الذي سيخلف المجنون «الدرويش» و«الوحش» و«الشاذ»، تماما كما سيخلف المارستان والعيادة دور الحجز والمستشفى العام.

ولكنه يتحدث أيضا عن ممارسات السحر والشعوذة والطقوس الاستئناسية، ويتحدث، وهذا هو الأساس، عن العوالم الرمزية وكل الصور المخيالية التي أنتجتها المخيلة الإنسانية من أجل رسم حدود عالم غريب هو عالم الجنون والمجنون المليء بالصور والاستيهامات، والمليء أيضا بأشكال النبذ والإقصاء (سفينة الحمقى). فكل شيء يتحدد، ضمن هذه العوالم، من خلال التقابل الذي لا يُرى بين «حقيقة الجنون الموضوعية»، التي ستعرف طريقها عاجلا أو آجلا إلى مستشفى الأمراض العقلية(الخلل

البيولوجي العضوي كما حاولت نوزولوجيا العصر الكلاسيكي والعصور التي سبقته تشخيصه) وبين العوالم الثقافية (بل السياسية والإيديولوجية والأخلاقية أيضا) التي تستثيرها شخصية المجنون. وهي عوالم تسللت إلى كافة أشكال التعبير الإنساني: الأدب والفن والفلسفة والأحكام الاجتماعية وكذا مجمل التصورات التي يعيش فيها المجنون داخل اللغة وداخل خطاطات السلوك الاجتماعي وعوالم التقديس والتدنيس على حد سواء.

وليس غريبا أن يكون الفصل الأول من هذا الكتاب مخصصا لـ«سفينة الحمقى»، وهي سفينة لم تصنعها حقائق التاريخ والممارسات الفعلية، بل صنعتها حاجات المخيال الإنساني الذي فتنه عالم الجنون فصاغ حوله مجموعة كبيرة من الحكايات. فالتخلص من المجانين والإبحار بهم إلى أماكن بعيدة عن المدن الرئيسية، واقع تاريخي لا يُمكن إنكاره، ويشهد على ذلك واقع الإقصاء والنبذ الذي تعرض له المجانين طوال فترة النهضة وتلك التي أعقبتها، إلا أن ما يعطي الواقعةَ قوتها ووظيفتها الجديدة هي أبعادها الإيحائية وإحالاتها على الأحاسيس التي تسللت إلى الثقافة وصاغت داخلها حدود ضمير يشكو من قلق تجاه عالم المجنون.

وكانت السفينة وعوالمها أقرب الأدوات إلى التعبير عن هذا القلق، فهي تتمايل كما يفعل الموج والزبد المنكسر على الشطآن، ونهاياتها ليست سوى بدايات متجددة، فكل مرفأ ليس سوى محطة للسير نحو محطات أخرى ضمن رحلة لا تنتهي. لقد فقدت السفينة نقطة الإرساء النهائية فتحولت إلى قدر سيزيفي دائم التجدد. فكان أن لعبت رحلة ركوب الماء هذه دورا في صياغة عوالم مخيالية تمنح المجنون وجها آخر (تريستان ورحلته نحو الملك مارك)، «لقد سلم المجنون المحتجز داخل مركب لا يستطيع فكاكا منه، أمره للنهر ذي الأذرع الكثيرة، وإلى الماء ذي السبل المتعددة - إنه يسلم نفسه إلى عالم اللايقين الرهيب الموجود خارج كل شيء. إنه مسجون ضمن السبل الأكثر حرية والأكثر انفتاحا: إنه موثق بشدة إلى الملتقيات اللانهائية. إنه بؤرة المرور بامتياز، أي أسير العبور. والأرض التي سيحط فيها تجهل عنه كل شيء، تماما كما لا تعرف اليابسة التي تطؤها أرجله من أيَ أرض هو آت. فلا حقيقة له ولا وطن إلا في ذلك الامتداد الخصب بين البراري التي لا يمكنه الانتماء إليها». ها هم المجانين وقد تحولوا إلى كائنات تطاردهم لعنة اللاعقل، يرحلون إلى اللاشيء على ظهر سفينة أصبحت غريبة عن الأرض التي جاءت منها، ولا تعرف أي شيء عن المرافئ التي تسير نحوها. إنها رحلة «غريبة إن لم تأت بالمال، فإنها قد تعيد للمجنون عقله» كما يقول فوكو.

إنها عوالم عجيبة كما هي لوحات غويا وأعمال بوش، عوالم من صنع مخيال مزقته الأهواء، إنها التعبير الأسمى الحقيقة الحقيقية للجنون، لذلك لا أحد يتحكم فيها، إنها

خارج سلطة القانون والدين والأخلاق، فما ينتجه المخيال يدخل ضمن عوالم الممكن المنفصلة عن قوانين الواقع وآلياته في التحكم والتوجيه والتوقع. لذلك فما نعرفه عن الوجوه الرمزية للجنون أكبر بكثير مما نعرفه عن وجوهه الطبية وآليات التصنيف والعلاج الوضعي. فالسلطة الطبية (كل السلط في واقع الأمر) لا تستطيع فك إساره من أحكام مسبقة هي وجهه وحقيقته ووضعه. لذلك فإن هذه العوالم الرمزية لا يتحكم فيها المارستان والوصفات الجاهزة وأشكال الحراسة والعقاب، إن مضمونها من طبيعة غير مرئية، إنها أحكام متنوعة منها ما يأتي من الأخلاق والدين والقضاء: الفصل بين الذات الاجتماعية والذات الحقوقية، بين ما هو مرتبط بالإدانة الأخلاقية وبين ما يعود إلى اللامسؤولية الجنائية، ومنها ما يأتي من كل المعتقدات التي ترتكز على حقيقة ثابتة وأصلية هي أداة الحكم والتصنيف: يمكن أن يكون المجنون وجها سريا من وجوه الله (حالات الدرويش المسالم، وهو وجه مألوف ف يكل الثقافات)، «فحكمة الطبيعة هي من العمق لدرجة أنها تستعمل الجنون باعتباره الدرب القصير المؤدي إلى الحكمة، متخطيا أشكاله الخاصة من خلال عناية إلهية غير مكشوفة»، ويمكن أن يكون تعبيرا عن إدانة إلهية لإنسان خلق هلوعا (حالات الجنون الساخط والعنيف).

وحقائق هذه العوالم أطول عمرا وأشد وقعا من حيثيات المرض وأعراضه، فهي غير ثابتة الحدود والمعالم والمعارف. إنها تمتد في كل الاتجاهات وتتسلل إلى كل مناطق الوجود الإنساني، فالمجنون يعير صورته لكل ظواهر الانتماء الثقافي، إلى مؤسساته ومعاييره ومقاييسه في الحكم وخطاطاته كأشكال «إيديولوجية» للضبط والردع وحماية الحدود و«الوسط المضبوط»، لكي يصبح في النهاية أداة لقياس كل ما هو غير عادي ومألوف: «هذا جنون»، حكم يُطلق في وجه كل ما لا يستقيم داخل خطاطة ثقافية أو سياسية مسبقة.

إن الأمر يتعلق بفعل ثقافي وثيق الصلة بحالة المجتمع الحضارية. وهو الفعل الذي نستند إليه من أجل الفصل بين ما نقبله باعتباره ينتمي إلى دائرة العقل، وبين ما نرفضه باعتباره لاعقلا. وهو فصل بسيط في مظهره البدئي، إلا أن امتداداته لا حد لها ولا حصر. فاستنادا إليه ستبنى عوالم تتناقض فيما بينها استنادا إلى المعرفة التي يثمنها المجتمع ويعمل على إشاعتها، وبين تلك التي يعتبرها من إفرازاته المرضية. فالبخل نقيض للتبذير والهوى نقيض للقسوة، والحماس نقيض للفتور، والاندفاع نقيض للاستسلام، وكل نقيض قد يصبح جنونا ا استنادا إلى «الوسطية» (juste milieu)، الفاصل بين العقل واللاعقل، بين ذاك الذي اتبع الطريق القويم وبين ذاك التائه خارج الحدود في هذا الاتجاه أو ذاك.

فهذا الفاصل قد يتسع مداه ليلتهم في طريقه كل مناطق العقل، وقد يضيق لكي لا

يحتل اللاعقل داخله سوى حيز بسيط. وما يتحكم في هذا الخط في نهاية الأمر هو الناظم القيمي. وهو ناظم ليس مرتبطا بالضرورة بالإحالة على الأخلاق والقيم الإنسانية بمفهومها المثالي العام (الديني أو المستند إلى عقيدة ما)، بل هو كل الصياغات الممكنة للفكر الذي يتحكم في مجتمع ما في مرحلة ما (كل يساريي الوطن العربي كانوا مجانين، وربما مازالوا كذلك، في عرف سلطات تحكم على الأشياء استنادا إلى حقائق ثابتة لا تتغير).

وهذا ما يفسر فرادة هذا الكتاب ويمنحه طابعه الخاص، فقد استند فوكو في كتابة هذا التاريخ العجيب إلى كل خبرات الإنسان وتجربته مع «حدوده» الدنيا والقصوى على حد سواء، فقد استقى مادته من الطب الوضعي بطبيعة الحال (الجزء الثاني بفصوله الأربعة مخصص في كليته للحديث عن هذه المعرفة)، ولكنه استقاها أيضا (الجزء الأول والثالث)، وربما أساسا، من الأدب والفن والمسرح والفلسفة، كما استقاها من الشعوذة والخيمياء وكل الممارسات السحرية، ومن تاريخ مؤسسات الدولة بما فيها البرلمان والشرطة والجيش و«الأوامر الملكية» والمستشفيات العامة والمارستانات والسجون و«الدور الصغيرة»، دون أن ننسى مؤسسة «الحجز»، وهي اختراع من اختراعات العصر الكلاسيكي العجيبة.

لقد كان «المستشفي العام» (وهو مؤسسة ظهرت سنة 1661)، وفيه تجسد الحجز بامتياز، سجنا وإصلاحية ومأوى ومارستانا، أي أداة قمع مثلى تقوم بكل شيء عدا العلاج. فقد أُنشئ في بداية الأمر في فرنسا بأمر ملكي لمحاربة العطالة والتسكع والتسول في الشوارع وأبواب الكنائس، ليصبح بعد ذلك غولا هائجا سرعان ما ابتلع في طريقه كل شيء. ابتلع كل الذين يوجدون على جنبات خط رفيع لا يُرى رسمته المصالح الخاصة والعامة: «مصلحة العائلة» و«مصلحة المجتمع» و«مصلحة الدولة» (la raison de famille, la raison de sociétẽ la raison d'état) بالمعاني التي تحيل عليها كلمة "raison" في اللغة الفرنسية: العقل والمصلحة والتبرير.

وعالم الحجز هذا كان غريبا حقا، فقد كان يضم داخله المجانين والمختلين والمنحرفين والشاذين جنسيا، كما ضم المبذرين والبخلاء والمنحلين والغارقين في لاعقل ويعيشون في غيابات الجنس والفلسفة والأدب وكل أشكال الإبداع التي تغطي تجربة روحية لا تتوقف إلا عند «حدودها القصوى»، كما ضم أيضا المرابين والمشعوذين وكل الذين خرجوا عن أخلاق المجتمع أو شككوا في قيمه.

لقد وضع الأب بيرغودي (وهو من كهنة الكنيسة) في الحجز لأنه كان يقرض الناس مالا بفائدة مرتفعة، ولم تكن الرحمة تعرف طريقها إلى قلبه، ومكث في الحجز إلى أن

شاخ وفقد قواه ولم يعد قادرا على الحركة، حينها أطلق سراحه، لا شفقة به، بل لأنه لم يعد يشكل خطرا. وفي «شارونتون» لفظ الماركي دو صاد Sade الكاتب الفرنسي الشهير أنفاسه الأخيرة. لقد وضعوه في الحجز لأنه كان يدعو الناس، من خلال سلوكه وكتاباته، إلى تجاوز كل الحدود والانغماس في لذات الجسد وشهواته دونما اعتبار لأية رقابة، دينية كانت أو أخلاقية. وقضى الشاعر الفرنسي ميرابو زمنا في الحجز أيضا. بل إنهم وضعوا في الحجز امرأة تجرأت وأعلنت جهارا أنها لا تحب زوجها ولا شيء في الدنيا يرغمها على ذلك. لقد كانت وقحة، فتجرأت على تحطيم أوثان العائلة التي تمنح الرجل حق الاختيار: الرفض أو القبول.

لقد كانت ساكنة هذا الحجز خليطا من الكائنات المتنافرة التي وجدت نفسها، لأسباب لا رابط بينها، خارج المجتمع وخارج معاييره في الحكم والتمييز، ملقاة في مؤسسات تسهر عليها عيون الحرس والشرطة والجلادين، وتفتقر إلى الحدود الدنيا التي يتطلبها الشرط الإنساني.

إن هذا الكتاب ليس تاريخا فحسب، إنه هو رحلة طويلة في ذاكرة العسف والإقصاء والهمجية الإنسانة أيضا، استهلها فوكو بالحديث عن «مجتمع المصابين بالجذام» والمصابين بالأمراض التناسلية، لكي يقذف بنا داخل عالم فقد انسجامه، ضمن حالة سعار إنساني غريب، حاول بكل الوسائل أن يجتث من بين ظهرانيه كل ما لا «يستقيم» داخل معاييره في الحكم ولا يسير وفق «حالة الوسطية»، الحالة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية «المثلى» (لا ضرر ولا ضرار)، ما يشكل توازنا هو من صنع مصالح جهات خاصة لا خلاصا يأتي من الطبيعة. فكان أن اختلطت صور الجنون ووجوهه بحالات أخرى يطلق عليها فوكو، والعصر الكلاسيكي برمته، اللاعقل.

وضمن هذه الحالات ستصنف أعمال أدبية وفلسفية كبرى كأعمال نيتشه ونيرفال وأرتو، وأعمال مجموعة أخرى من الأدباء والفنانين الذين أسلموا قيادهم لوجدان فك كل قيوده وانغمس في حالة هذيان لم يعد يعرف حدودا في الانفعالات والأزمنة والفضاءات، وضمنها أيضا صنفت أعمال صاد. ويكفي أن نشير هنا، كما يفعل ذلك فوكو، إلى أن السادية، وهي تيار ينسب إلى صاد، قد عرفت ميلادها في الحجز ومنه تستمد صورها وكل عوالمها المخيالية. وتلك سمات الكلاسيكية وتلك بعض خصائصها، وذاك ما يميز نمط تعاطيها، ليس مع الجنون فحسب، بل مع كل ما يخرج عن طاعة النموذج الذي صاغته قوى اجتماعية وفرضته سلوكا كونيا لا يأتيه الباطل أبدا. لقد «بلور العصر الكلاسيكي تجربة أخلاقية للاعقل من خلال ربطه بين عوالم اللاعقل وبين الجنون وعوالم الممنوعات الجنسية والدينية، وخلطت، بذلك، بينه وبين حرية الفكر والقلب». وتلك هي الكوة التي

من خلالها نخرج من دائرة الجنون، كحالة باتولوجية، لنلج عوالم اللاعقل و«قواه الرهيبة» التي قد تهدد المجتمع في كيانه، أو هكذا يعتقد القيمون على «تراث الأمة وأخلاقها».

والغريب حقا أن نكتشف، استنادا إلى ما تقدمه نوزولوجيا العصر الكلاسيكي من تصنيفات خاصة بأنواع الجنون وأقسامه وحالاته، أن المجانين يعيشون بين ظهرانينا، بل إن جزءا كبيرا من ساكنة المعمور قد فقد عقله منذ زمان بعيد، فالكثير منا يغْمه في الجنون في غفلة من نفسه ومن الآخرين. فالأبله والبليد والغبي والمعتوه والمتخلف والأحمق، هؤلاء جميعا مجانين في عرف النوزولوجيا الحديثة والقديمة على حد سواء، تماما كما هو المكتئب والمهووس والسوداوي والهستيري (وهي أقسام الجنون الأربعة التي يعترف بها الطب). وهم كذلك في اللغة والأحكام الاجتماعية والتصنيفات المسبقة، وأيضا في الاستلطاف والمداعبة اللفظية المستحبة.

ومع ذلك، فالأمور ليست كاملة القتامة، فستظهر ابتداء من القرن 19 المؤسسات الطبية لتستعيد كل التصنيفات القديمة وتعيد صياغتها استنادا إلى علم وضعي يلغي من حسابه كل ما له علاقة بالأخلاق والدين وأحكام المجتمع، ليصبح المجنون أخيرا مريضا «عقليا» يحتاج إلى علاج، ويسترد لسانه ولغته وملكوته. لم يعد الدرويش كائنا غامضا يربط بين السماء والأرض، ولم يعد الجنون عقابا من الله سلطه على عباده الذين كفروا بنعمته. لقد أصبح الجنون مرضا عضويا يمكن البحث عن أسبابه في خلل يصيب الدماغ أو الجهاز العصبي، أو هو حالة نفسية طارئة لها أسبابها في وقائع موضوعية لا يمكن أن يعرف أسرارها سوى المحلل النفسي.

وبذلك سيكون هذا القرن قد دشن مرحلة جديدة في تاريخ الجنون، وفصله عن حالات اللاعقل التي ستبحث لها عن منافذ أخرى للتعبير عن نفسها خارج إكراهات الجنون باعتباره «غيابا للعقل». أو بعبارة أخرى تحول اللاعقل إلى جنون من طبيعة أخرى نحن في حاجة إليه لأنه يعد حافزا ضد المستحيل والمستعصي والذي لا يمكن إدراكه. «فنحن في حاجة إلى جنون الحب للحفاظ على النوع، ونحن في حاجة إلى هذيان الطموح لضمان سير جيد للنظام السياسي، ونحن في حاجة إلى جشع لامعقول من أجل إنتاج الثروات»، كأن الحياة لا تعاش إلا إذا كانت جنونا.

أما بعد

لقد بذلنا جهدا كبيرا في ترجمة هذا الكتاب وتعريبه وتقديمه إلى القارئ العربي في صورة تكون أمينة ومعبرة عن فكر صاحبه، ولكنها تمنح العربية أيضا فرصة التحدث بلغة أخرى غير ما تقوله تصنيفاتها في التركيب والدلالة والمفهمة، إنها فرصة أخرى لكي تضم

إلى تراثها الضخم المزيد من التجارب والخبرات ومعطيات الأهواء الإنسانية، وهي تجارب ليست معروفة بالضرورة بنفس الدقائق والخصوصيات في الثقافة التي تنتمي إليه العربية.

ولم يكن من السهل القيام بذلك، فالكتاب مليء بالإحالات الثقافية الضمنية، ومليء أيضا بتصنيفات هي من صلب الفكر المسيحي وحضارته، ولقد حاولنا، قدر المستطاع، الكشف عن بؤره هذه الإحالات وهذه التصنيفات وتحديد بعض أبعادها. وهو بالإضافة إلى ذلك يمتح تصوراته من عناصر ثقافية لها تميز في الإحالات ولها خصوصية في التقطيع المفهومي، بل ينطلق من رؤية للعالم تستند إلى مناطق في الإنسان في الإنسان الغربي تمتلك تغطية لسانية ليست بالضرورة شبيهة بتلك التي تقدمه العربية لعالمها الموضوعي. ومع ذلك، حاولنا أن نجد مقابلات لمجموعة من التسميات والأوصاف قد لا تكون بالغة الدقة، وهي ليست كذلك عند فوكو نفسه (استعمالاته المتعددة لتسميات من قبيل: أحمق ومعتوه ومجنون ومستلب للإحالة على نفس الشيء، وهو ما سيتنصل منه في الجزء الثاني عندما يدخل ميدان التصنيف النوزولوجي للجنون)، ولكنها تحافظ على المعنى وتحميه من التعويم والذوبان والتسيب المفهومي. فعلى الرغم من الانتماءات الثقافية المختلفة لعالمي اللغتين، فإن هناك الإرث الإنساني المشترك، وهو الذي كان نبراسنا وهادينا إلى الإمساك بروح الإنسان مجسدة هنا من خلال حالات خاصة، ومجسدة هناك من خلال حالات أخرى. ومما يزيد الأمر صعوبة، فإن مجموعة من التصنيفات تنتمي إلى الاستعمال اليومي الذي نزع عنها دلالات الجنون لكي تصبح دالة فقط على سلوك ينزاح أحيانا عن المعتاد، كما هو الشأن مع الأحمق أو البليدِ أو الأبله، وهي تسميات تستعمل بكثرة في اللغة اليومية.

وفي الأخير، نتمنى أن نكون قد أسهمنا، من خلال هذه الترجمة التي تطلبت منا جهدا كبيرا وشغلتنا لمدة طويلة عن كل اهتماماتنا الأخرى، في مد القارئ العربي برؤى جديدة ستساعده لا محالة على فهم سلوكات كثيرة منتشرة في الوطن العربي، بل تساعده في فهم آليات اشتغال المجتمع وأدوات الضبط والرقابة داخله.

سعيد بنگراد



تمهيد

طُلب مني أن أكتب تمهيدا جديدا لهذا الكتاب الذي أصبح الآن قديما، وأعترف بأن هذا الأمر لا يروقني. ذلك أنني مهما فعلت، فإنني سأبحث له عن مبررات في شكله الحالي، أو سأحاول إعادة كتابته استنادا إلى ما يحدث الآن. فهل هذا الأمر ممكن أم لا، مستحب أم لا؟ الثابت أنني لن أكون نزيها. وفي جميع الحالات، فإنه لن يكون متناسبا مع ما يجب أن يكون عليه تحفظ المؤلف تجاه كتاب هو كاتبه.

يخرج كتاب إلى الوجود، إنه حدث بسيط، شيء صغير يوضع للتداول. حينها سيدخل ضمن لعبة دائمة للتكرار، ستتناسل حوله وبعيدا عنه كتب تشبهه، وستمنحه كل قراءة لفترة زمنية ما جسدا وحيدا غير قابل للتحديد. وستعرف أجزاء منه طريقها إلى التداول، ومن خلالها سيستمد قيمته، بل قد يختصر الكتاب كله في هذه الأجزاء، وقد يجد فيها ملاذه الأخير. وستمنحه الشروح وجوها كثيرة، إنها خطابات أخرى يجب أن يظهر من خلالها باعتباره الصورة الأصلية، وفيها سيعترف بما رفض قوله، ويتخلص علنا من الصورة التي يدعي أنها أصله. إن إعادة الإصدار في زمن غير زمن الكتابة الأولى، وفي مكان مغاير، يعد هو الآخر نظيرا من نظرائه: فلا هو خديعة كاملة، ولا هو هوية أصلية تامة.

ولن يستطيع الذي يكتب كتابا مقاومة الإغراء في بسط سلطته على كل هذه الانبهارات المزيفة، ويحدد لها شكلا ويلصق بها هوية، ويفرض عليها ماركة تمنحها جميعها قيمة ثابتة. «أنا المؤلف، انظروا إلى وجهي أو صورتي؛ وجه وصورة يجب أن تتشابه معهما كل تلك الصور المضاعفة التي سيتم تداولها باعتبارها أشياء في ملكيتي؛ أما تلك التي ستبتعد عنهما فلن تكون لها أية قيمة، فقيمتها تقاس بدرجة تطابقها معهما. أنا الاسم، أنا القانون، والسر وميزان كل هذه النظائر.» بهذه الطريقة يكتب التمهيد، الفعل الأول الذي من خلاله يبدأ تأسيس مملكة الكاتب، إنه الإعلان عن الاستبداد: يجب أن يكون قصدي هو

نبراسكم، عليكم تكييف قراءتكم وتحاليلكم وانتقاداتكم مع ما كنت أود فعله، تأملوا تواضعي: عندما أتكلم عن حدود عملي، فإنني أنوي التحكم في حريتكم، وإذا أعلنت عن إحساسي بأنني لم أكن في مستوى ما كان مطلوبا مني، فإن غايتي من ذلك حرمانكم من التمتع بامتياز الاعتراض على حق كتابي بالتمتع باستيهام كتاب آخر قريب منه، ولكنه أحسن حالا مما هو عليه. أنا عاهل الأشياء التي قلتها وأحتفظ بسلطة رهيبة عليها: سلطة قصديتي، وسلطة المعنى الذي أردت إعطاءها إياه.

أرغب في أن يكون الكتاب، على الأقل عند الذي كتبه، مجرد جمل هي أساس بنائه؛ ألا ينتشر في ظلاله الأولى التي هي تمهيد يدعي لنفسه القدرة على بسط سلطته على كل الكتب التي ستولد استنادا إلى ما قدمه هو. أريد من هذا الشيء-الحدث، الذي لا يكاد يُرى بين أحداث أخرى، أن يُنسخ من جديد وأن يتشظى ويتكرر ويُحاكى وينشطر ويختفي في النهاية دون أن تكون للذي أنتجه فرصة الإعلان عن نفسه مالكا للكتاب، أريده أن يفرض ما كان يود قوله، أو قول فقط ما يجب أن يكون. وباختصار أود ألا يعطي الكتاب لنفسه صفة النص، وهي الصفة التي ستعرف البيداغوجيا أو النقد كيف يجعلان من الكتاب يتحرك ضمن مداراته؛ بل يجب أن تكون له الجرأة في الظهور إلى الوجود باعتباره خطابا: معركة وسلاحا في الوقت ذاته، استراتيجية وهزة، صراعا وجائزة أو جرحا، صدفة أو آثارا، لقاء غير منتظم ومشهدا معادا.

ولهذا السبب، فإنني لم أجب مقابل الطلب بكتابة تمهيد جديد لهذه الطبعة الجديدة سوى بشيء واحد: يجب إذن حذف التمهيد القديم. تلك هي النزاهة. يجب ألا نبرر هذا الكتاب القديم ولا إعادة كتابته؛ فسلسلة الأحداث التي ينتمي إليها والتي تشكل قانونه الحقيقي لم تنته بعد. أما ما جد من أحداث، فيجب ألا نتظاهر بالبحث عنها فيه باعتباره خزانا سريا، وثروة لم يرها أحد، فهي ليست مصنوعة سوى من الأشياء التي قيلت عنه والأحداث التي تم تلقيه داخلها.

- ولكن ها أنتم كتبتم التمهيد.
- هو كذلك، ولكنه قصير.

ميشيل فوكو

الجزء الأول

الفصل الأول

سفينة الحمقى

في نهاية القرون الوسطى اختفى الجذام من العالم الغربي. وامتدت على أطراف المدن والتجمعات السكانية ما يشبه السواحل التي كف المرض عن تهديدها، ولكنه حولها إلى كيانات عقيمة وغير مأهولة. ولقد ظلت هذه المساحات لعدة قرون خارج مدار الوجود الإنساني. فمن القرن 14 حتى القرن 17، راحت تنتظر وتتوسل بواسطة ممارسات سحرية غريبة انبعاثا جديدا للشر ووجها جديدا للخوف وطقوسا متجددة للتطهر والإقصاء.

فما بين القرون الوسطى الأولى إلى نهاية الحروب الصليبية، تضاعفت المستشفيات الخاصة بالجذام وامتدت مبانيها الملعونة. وحسب ما أورده ماتيو بريز Mathieu Paris فقد وصل عددها إلى19000 في كل بقاع العالم المسيحي(1). وفي جميع الحالات، فقد وصل عددها سنة 1266، أي في الفترة التي أقام فيها لويس الثامن قوانين خاصة بالمستشفيات الجذامية، إلى 2000. ففي أسقفية باريس وحدها كان هناك 43 مستشفى: بورغ لارين وكورباي وسان فالير وسيء الذكر شان بوري، وكان هناك أيضا شارونتون. أما أهم هذه المستشفيات فهما مستشفيان بنيا في سان جيرمان وسان لازار(2) في ضواحي باريس، وقد ارتبطا بتاريخ مرض آخر. ويعود ذلك إلى أنه ابتداء من القرن الخامس عشر سيلتهم الفراغ كل شيء. فقد تحولت سان جيرمان ابتداء من القرن الموالي إلى دار للإصلاح، وقبل سان فانسان، خلت سان لازار من كل نزلائها عدا واحدا مصابا بالجذام هو «لوسيور لانغلو وكان ممارسا في الدروس العلمانية». ولم يبق في مستشفى نانسي، الذي كان يعد من أكبر المستشفيات الجذامية في أوروبا، سوى أربعة مرضى تكفلت بهم ماري ميديسيس.

وحسب ما جاء في مذكرات كاتيل Catel «فقد كان هناك 29 مستشفى في تولوز في

---

(1) Cité in COLLET, Vie de Saint Vincent de Paul, I, Paris, 1818, p. 293.

(2) Cf. J. LEBEUF, Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris, Paris, 1754-1758.

نهاية القرون الوسطى، 7 منها للجذام.» ومع ذلك لا يشار في بداية القرن السابع عشر سوى إلى ثلاثة: سان سيبريان، أرنو بيرنار وسان ميشال[3]. وبدأ الناس يحتفلون باختفاء الجذام، «ففي سنة 1635 قام سكان مدينة ريمس بتطواف مقدس حمدا لله على أن خلص مدينتهم من هذا الوباء»[4].

قرنا قبل ذلك، كانت السلطة الملكية قد شرعت في إعادة تنظيم الثروة الضخمة التي تركها الذين هلكوا من الجذام. ففي ظهير 19 ديسمبر 1543 قام فرانسوا الأول بحصر هذه الثروة وتوجيهها نحو «إصلاح الفوضى السائدة في الأماكن الاستشفائية». وفرض هنري الرابع، من جهته، في مرسوم بتاريخ 1606، إعادة النظر في هذه الحسابات، وخصص «ما يتم الحصول عليه من أجل مساعدة الجنود المعطوبين». وحدث الشيء نفسه سنة 1612 «وخصصت الأموال هذه المرة من أجل مساعدة الفقراء في عيشهم»[5].

وفي واقع الأمر، فإن قضية المستشفيات الخاصة بالجذام لم يحسم أمرها في فرنسا إلا مع نهاية القرن السابع عشر، «ولقد أثارت التبعات الاقتصادية لهذه القضية الكثير من الصراعات. ألم يكن هناك، حتى حدود سنة 1677، 44 مستشفى من هذا النوع في إقليم دوفيني وحده»[6]؟ ففي 20 فبراير 1672 منح لويس الرابع عشر نظام سان لازار ومون كارميل خيرات كل المستشفيات العسكرية، وكلفهما بإدارة المستشفيات الجذامية للمملكة[7]. عشرين سنة بعد ذلك، سيُلغى مرسوم 1672 وستقدم ممتلكات هذه المستشفيات، من خلال مجموعة من الإجراءات المتتالية من 20 مارس إلى يوليوز 1695، إلى المستشفيات الأخرى والمؤسسات المساعدة. ولقد تم تجميع ما تبقى من المرضى الموزعين على 1200 دار كانت ما تزال موجودة، في سان ميسمين بالقرب من أورليان[8]. ولقد تم تطبيق هذه الإجراءات في باريس أولا، حيث حول البرلمان المداخيل إلى المستشفى العام. وحذت حذوه الأقاليم الأخرى. فقد وهبت تولوز ممتلكات المستشفيات

---

(3) Cité in H. M. FAY, Lépreux et cagots du Sud-Ouest, Paris, 1910, p. 285.

(4) P.-A. HILDENFINGER, La Léproserie de Reims du XIIe au XVII^{e} siècle Reims, 1906, p. 233.

(5) DELAMARE, Traité de police, Paris, 1738, t. I, pp. 637-639.

(6) VOLVONNAIS, Histoire du Dauphiné, t. II, p. 171.

(7) L. CIBRARIO, Précis historique des ordres religieux de Saint-Lazare et de Saint-Maurice, Lyon, 1860.

(8) ROCHER, Notice historique sur la maladrerie de Saint-Hilaire - Saint-Mesmin, Orléans, 1866.

الجذامية إلى مستشفى الأمراض المزمنة (1696)، وعادت ممتلكات بوليو في النورماندي إلى لوتيل ديو في مدينة كان، أما ممتلكات فولي فقد عادت إلى مستشفى سان فوي[9]. وحافظت سان ميسمين وحدها، وهي الواقعة في تراب غانات، بالقرب من بوردو، على وضعها كشاهد على مرحلة ولت.

لقد فتحت أنجلترا وأسكتلندا لوحدهما 220 مستشفى للجذام، ولم يكن تعداد سكانهما يتجاوز المليون ونصف المليون في القرن الثاني عشر. وابتداء من القرن الرابع عشر بدأ الفراغ يتخذ أحجاما كبيرة. ففي الوقت الذي أمر فيه ريشار الثالث بإجراء تحقيق حول مستشفى ريبون، وكان ذلك سنة 1342، لم يكن هناك أي مصاب بالجذام، فوزعت ممتلكات المستشفى على الفقراء. وكان الأرشفيك بويسل Puisel قد أسس في نهاية القرن الثاني عشر مستشفى (143) ولم يخصص منه سوى سريرين للمصابين بداء الجذام، إن وجدوا[10]. وفي سنة 1348 لم يكن في مستشفى سان ألبان سوى ثلاثة مرضى، وسيُهجر مستشفى رومونال في الكانت 24 سنة بعد هذا التاريخ لعدم وجود مرضى يعانون من الجذام. ولقد كان مستشفى سانت بارتيليمي في شاتمان، الذي أسس سنة 1078، من أهم مستشفيات إنجلترا زمن حكم إليزابيث، ولم يكن من نزلائه سوى مريضين، وسيتم التخلي عنه نهائيا سنة 1627[11].

والوضع نفسه ستشهده ألمانيا. فقد تراجع الداء، وإن بوتيرة أقل. وستعرف المستشفيات المخصصة للجذام المصير الذي عرفته في إنجلترا، حيث خضعت لإصلاح حوَّل ممتلكاتها إلى المؤسسات الخيرية والاستشفائية. وهو ما حدث في لايبزيغ وميونيخ وهامبورغ. ففي سنة 1542 حُولت ممتلكات مستشفيات شلزوينغ هولستن إلى المستشفيات العامة. وقد أشار تقرير أحد القضاة في شتوتغارت سنة 1589 إلى أنه منذ 50 سنة لا وجود لداء الجذام في المستشفى المخصص لهذا الداء. أما في مدينة لبلننجان فقد غص مستشفى الجذام بالمصابين بالداء العضال والجنون[12].

لقد كان اختفاء هذا الداء اختفاء غريبا، ويعود ذلك دون شك إلى بعض الممارسات الطبية المشبوهة، وأيضا إلى الفصل العفوي بين المرضى وغير المرضى، ونتيجة أيضا للقطيعة التي حدثت، بعد انتهاء الحروب الصليبية، مع البؤر الشرقية للداء. لقد اختفى

(9) J.-A. Ulysse CHEVALIER, Notice historique sur la maladrerie de Voley près Romans, Romans, 1870, p. 61.

(10) John MORRISSON HOBSON, Some early and later Houses of Pity, pp. 12-13.

(11) Ch. A. MERCIER, Leper Houses and Medieval Hospitals, p. 19.

(12) VIRCHOW, Archiv zur Geschichete des Aussatzes, t. XIX, p. 71 et p.80 ; t. XX, p. 511.

الجذام مخلفا وراءه أماكن وضيعة، وطقوسا لم تكن الغاية منها القضاء على الداء، بل الإبقاء عليه في مكان معزول وتثبيته في طقوس للإثارة العكسية. وما سيستمر طويلا بعد الجذام، حتى وقد خلت المستشفيات من المصابين به، هو القيم والصور التي ارتبطت بالشخص المصاب بهذا الداء. إن دلالة هذا الإقصاء، وأهمية هذه الصورة داخل المحيط الاجتماعي، هو ما لا يمكن استبعاده دون إحاطته بهالة قدسية.

فإذا كان المريض بالجذام قد أقصي من الحياة ومن العيش وسط الجماعة الكنسية، فإن وجوده يكشف، مع ذلك، عن صورة الله، لأن وجود الداء واختفاءه كليهما يكشفان عن غضبه ورحمته: «يقول قداس في كنيسة فيينا: يا صديقي إنه ليرضي الله أن تكون مصابا بهذا المرض، وإنها لعناية منه أن يعذبك على الشرور التي ارتكبتها في هذا العالم». وفي اللحظة ذاتها التي كان يلقي الراهب ومساعدوه بالمريض خارج الكنيسة، كان يُقنع أنه يشهد بذلك على وجود الله: «ومع أنك تقصى الآن من الكنسية وتستبعد من جوار القديسين، فإنك مازلت تحت رعاية الله». ولقد عايش مرضى الجذام في بروغهال من بعيد، ولكن إلى الأبد، انتشار هذه المحن، حيث سار شعب بأكمله وراء المسيح. وقد كان خلاصهم، وهم الشهداء الكهنوتيون، في هذا الإقصاء ذاته: ولقد جاء خلاصهم، من خلال فعل عكسي يعد نقيضا لذلك الخاص بالاستحقاق والصلوات، فقد أنقذتهم الأيدي التي لا تعرف الرحمة. فالمذنب الذي يصد الباب في وجه المجذوم تفتح أمامه أبواب الخلاص: «لماذا عليك أن تتجلد خلال مرضك، لأن الإله لن يبخس من قيمتك لأنك مريض ولا يحرمك من رفقته، وإذا صبرت ففي ذلك خلاصك، كما كان الحال بالنسبة لذلك السارق الذي وافته المنية أمام من اغتنى حديثا وحمل مباشرة إلى الجنة». إن التخلي عن المريض هو خلاص له، وإقصاؤه يمنحه شكلا آخر من الانتماء إلى الجماعة[13].

اختفى الجذام، وتوارى المصاب به أو كاد من الذاكرة، إلا أن بنياته ستستمر. فستشهد الأماكن ذاتها نفس لعبة الإقصاء قرنين أو ثلاثة بعد ذلك. فقد حل الفقراء والمشردون والخاضعون للإصلاح والمرضى عقليا محل المصاب بالجذام، وسنرى أي نوع من الخلاص سيقود إليه هذا الإقصاء للمُقصي وللمَقصي. لقد استمرت الأشكال حية بإحالات دلالية جديدة وضمن ثقافة مختلفة، خاصة تلك المتعلقة بالفصل الدقيق الذي يعد إقصاء اجتماعيا، ولكن يُنظر إليه باعتباره إدماجا روحيا.

* * *

(13) Rituel du diocèse de Vienne, imprimé sous l'archevêque Gui de Poissieu, vers 1478. Cité par CHARRET, Histoire de l'Eglise de Vienne, p. 752.

ولكن علينا ألا نستبق الأحداث.

فقد حلت الأمراض التناسلية محل الجذام. انتشرت هذه الأمراض فجأة في القرن الخامس عشركما لو أنها تفعل ذلك بحكم الحق الوراثي: في البداية، وكان ذلك في زمن فرانسوا الأول، تم تجميع هؤلاء المرضى في مستشفى دير القديس أوستاش، ثم بعد ذلك في دير القديس نيكولا، الذي سبق أن استخدم كمستشفى، مرتين متتاليتين، في حكم شارل الثامن. وفي سنة 1559، وضع هؤلاء المرضى في سان جارمان دوبري، وهو عبارة عن أكواخ بسيطة كانت تستخدم كمستشفيات للجذام[14]. ولقد أصبح عددهم كبيرا لدرجة أنه بدأ التفكير في تشييد بنايات أخرى لإيوائهم «في أماكن فسيحة في مدينتنا هذه وفي ضواحيها، في معزل عن السكان الآخرين»[15]. لقد حل جذام جديد محل الأول. ومع ذلك، فإن الانتقال لم يتم دون صعوبات أو مقاومة، فالمجذومين أنفسهم لهم رعبهم الخاص.

لقد كانوا يتقززون من استقبال هؤلاء الوافدين الجدد على عالم الرعب، «لقد كان المجانين أحق بالشفقة من المصابين بالجذام. لقد كانوا يخافون من العدوى ويخافون أن يصبحوا معاقين مثلهم. لقد كانوا يصبون عليهم اللعنات، ويرفضون مقاسمتهم نفس المأوى»[16]. ومع ذلك فهم، وإن كانوا يمتلكون حقوقا قديمة لاستيطان هذه الأماكن المقصية، فقد كانوا أقلية، وبذلك لم يستطيعوا فرض هذه الحقوق. لقد تمكن المصابون بالأمراض التناسلية سريعا من إيجاد مواقع لهم في هذه الأماكن.

ومع ذلك، لن تقوم الأمراض التناسلية بلعب الدور الثقافي القروسطي الذي لعبه الجذام في العالم القديم. فرغم التدابير الإقصائية التي اتخذت في بادئ الأمر، فإن الأمراض التناسلية ستحتل موقعها ضمن باقي الأمراض الأخرى. فقد كان من الضروري، طوعا أو كرها، استقبال هؤلاء المرضى في المستشفيات. فقد استقبلهم مستشفى ديو في باريس[17] مرارا، وكان هناك من حاول طردهم إلا أنهم استقبلوا واختلطوا مع باقي

---

(14) PIGNOT, Les Origines de l'Hôpital du Midi, Paris, 1885, pp. 10 et 48.

(15) D'après un manuscrit des Archives de l'Assistance publique (dossier Petites Maisons ; liasse n° 4).

(16) TRITHEMUS, Chronicon Hisangiense ; cité par Potton dans sa traduction de Ulric von Hutten, Sur la maladie française et sur les propriétés du bois de gaïac, Lyon, 1865, p. 9.

(17) أول إشارة إلى الأمراض التناسلية في فرنسا موجود في سجل في مستشفى ديو l'Hôpital-Dieu, cité par BRIELE, Collection de Documents pour servir à l'histoire des hôpitaux de Paris, Paris, 1881-1887, III, fasc. 2.

المرضى[18]. وفي ألمانيا بنيت لهم منازل خاصة بهم لإبعادهم عن باقي المرضى، وأيضا من أجل إعطائهم علاجا خاصا. وقد أسس لي فوغير Les fuggers مستشفيين في أوغسبورغ شبيهين بهذه المنازل. وقد كلفت مدينة نورينبورغ طبيبا خاصا كان يؤكد أنه يمتلك «القدرة على القضاء على الداء»[19].

ذلك أن هذا الداء، خلافا للجذام، كان من اختصاص الطبيب. وقد ظهرت أدوية كثيرة لعلاجه. فقد أخذت مؤسسة القديس كوم عن العرب استعمال الزئبق[20]. أما في مستشفى ديو فكان العلاج يقتصر على استعمال الترياق. وبعد ذلك شاع استعمال الغياك (عود الأنبياء) وقد كان أغلى من ذهب أمريكا، إذا صدقنا فراكاستور Fracastor، في «دراسته عن الزهري» وأيضا أوريش فان هاتن Urich Van Hutten. وفي أماكن أخرى استعمل العلاج المعرق[*]. وباختصار، لقد أصبح المرض التناسلي حقيقة واقعية في القرن السادس عشر، يتطلب، كباقي الأمراض الأخرى، علاجا خاصا. وبطبيعة الحال لن يسلم من سلسلة من الأحكام الأخلاقية، ومع ذلك، فإن هذه الأحكام لم تغير من طبيعة الداء الطبية[21].

وكانت هناك واقعة غريبة. لقد استطاعت الأمراض التناسلية، تحت تأثير عالم الحجز كما تم في القرن السابع عشر، أن تنفصل عن سياقها الطبي لكي تصبح جزءا من عالم الجنون وضمن فضاء أخلاقي للإقصاء. وفي الواقع لا يجب البحث عن الميراث الحقيقي للجذام في هذه الواقعة، بل يجب البحث عنه في ظاهرة أشد تعقيدا لم يكتشفها الطب إلا بعد جهد جهيد.

إن الأمر يتعلق بظاهرة الجنون. وهي ظاهرة ظلت في حالة كمون لمدة قرنين تقريبا، وستشكل حالة رعب كذاك الذي أحدثه الجذام. وستثير، كما فعل هو، حالات العزل والإقصاء والتطهير، وهي الحالات التي ستلازم وجوده. وقبل أن تتم السيطرة على الجنون، أواسط القرن السابع عشر، وقبل أن تنبثق عنه مجموعة من الطقوس، كان الجنون مرتبطا بكل التجارب الكبرى التي عرفها عصر النهضة.

---

(18) Cf. procès-verbal d'une visite de l'Hôtel-Dieu, en 1507, cité par PIGNOT, loc. cit., p. 125.

(19) D'après R. GOLDHAHN, Spital und Arzt von Einst bis Jetzt, p. 110.

(20) Béthencourt lui donne l'avantage sur toute autre médication, dans son Nouveau carême de pénitence et purgatoire d'expiation, 1527.

(*) العلاج المعرق: sudorifique من العرق، والأمر يتعلق بعملية طبية تقود الجسم إلى إفراز العرق.

(21) Le livre de Béthencourt, malgré son titre, est un rigoureux ouvrage de médecine.

وهذا الحضور، وتحديدا بعض صوره الأساس، هو الذي سنحاول الآن الحديث عنه بعجالة.

* * *

ولنبدأ بأبسط هذه الصور وبأكثرها رمزية.

لقد ظهر موضوع جديد في الحقل المخيالي لعصر النهضة، سرعان ما سيحتل موقعا متميزا داخله: يتعلق الأمر بسفينة الحمقى. سفينة غريبة جانحة تنساب في الأنهار الهادئة لنهر ريناني والقناطر الفلامية.

وقد كان الأمر بطبيعة يتعلق بتأليف أدبي استعير، بالتأكيد، من السلك القديم لأرغونوت (*). وقد عاود الظهور ضمن الثيمات الأسطورية الكبرى، حيث سيكون له وضع مؤسساتي في ولايات البورغوني. ولقد أصبحت تأليفات هذه السفن من الألحان الشائعة، حيث يبحر الطاقم المكون من أبطال ينتمون إل المخيال ومن نماذج أخلاقية أو أنواع اجتماعية في رحلة طويلة رمزية إن لم تأت بالثروة، فإنها ستكون صورا عن قدرهم وحقيقتهم. وعلى هذا المنوال سيقدم سيمفوريون شامبيي Symphorien Champier: «سفينة الأمراء» و«معارك النبل» في 1502، ثم بعد ذلك «سفينة السيدات الفاضلات» في 1503، ثم «سفينة الصحة»، إلى جانب «بلوي شوت(**)» لجاكوب فان أوستفورن Jacob van Oestvoren في 1413 و«سفينة الحمقى» لبرانت Brant (1497) وعمل جوسي باد Josse Bade (1498) «سفينة الحمقى وزورق المجنونات». أما لوحة بوش Bosch فتنتمي بطبيعة الحال إلى أسطول الأحلام هذا.

وسفينة الحمقى، من بين هذه الأساطيل الروائية أو الهجائية، هي التي كان لها وجود حقيقي. فالسفن التي كانت تنقل حمولتها الجنونية من مدينة إلى أخرى وجدت حقا. ولهذا، فإن الحمقى كانوا يعيشون حياة التيه. لقد كانت المدن تطردهم من جنباتها، ليلتحقوا بالبراري حيث يتيهون على وجوههم، هذا في الحالة التي لا يشحنون فيها مع بضائع تجار أو قافلة حجاج. وهذه ممارسة كانت سائدة خاصة في ألمانيا. فقد تم في نورينبورغ، في النصف الأول من القرن الخامس عشر، إحصاء 62 مجنونا، 31 منهم تم طردهم من المدينة. وفي النصف الثاني من هذا القرن، تم تسجيل 21 حالة رحيل قسري، والأمر لا يتعلق سوى بالمجانين الذين تم إحصاؤهم من طرف السلطات البلدية[22]. وقد

(*) الأرغنوت Argonautes اسم آلهة اليونان المغامرين، والتسمية تحيل على رحلة المغامرة.

(**) blauwe schute

(22) T. KIRCHHOFF, Geschichte der Psychiatrie, Leipzig, 1912.

يحدث أن يعهد بهم إلى بعض العاملين في السفن: ففي فرانكفورت في 1399 كان يكلف بعض البحارة بتخليص المدينة من أحمق يتجول عاريا في شوارعها. وفي السنوات الأولى من القرن الخامس عشر تم التخلص من أحمق مجرم بنفس الطريقة، وأرسل إلى مايانس. وأحيانا كان البحارة يلقون بالحمقى خارج السفينة قبل نقطة الوصول، والشاهد على ذلك حالة الحدّاد المنحدر من فرانكفورت الذي ذهب مرتين وعاد مرتين قبل أن يطرد نهائيا من المدينة إلى كريزناش[23]. وكثيرا ما شهدت أوروبا تلك السفن وهي تعبر الأنهار، وعلى ظهرها عدد كبير من الحمقى.

وليس من السهل تحديد المعنى الدقيق لهذا الإجراء. قد يعتقد البعض أن الأمر يتعلق بإجراء عام للطرد تقوم به السلطات البلدية تجاه هؤلاء الحمقى المتشردين. ولكنها فرضية لا يمكن أن تفسر وحدها مجمل الوقائع المرتبطة بهذه الظاهرة، ذلك أنه حدث لبعض الحمقى أن أدخلوا المستشفيات وعولجوا قبل أن يشرع في بناء المنازل الخاصة بهم. ففي مستشفى ديو في باريس كان لهم فراشهم وعنبر خاص بهم[24]. زد على ذلك أن المجانين في أوروبا بأكملها كان لهم في القرون الوسطى وعصر النهضة مكان للحجز خاص بالذين يشكون من خلل في العقل. وكمثال على ذلك شالي مولون Chalet de Melun[25] أو البرج الشهير الخاص بالحمقى في مدينة كان[26]. وهي أيضا ما تمثله «بوابات الحمقى» المنتشرة في ألمانيا مثل بوابة لوبيك أو جانغفر هامبورغ[27].

والخلاصة أن الحمقى لم يكونوا يطردون باستمرار. ونفترض أن الطرد كان يطال فقط المجانين الغرباء عن المدينة، فكل مدينة كانت لا تعتني سوى بحمقاها، ألم يكن هناك في حسابات بعض المدن إشارة إلى دعم وهبات خاصة بالحمقى[28]؟ والواقع أن المشكل ليس بهذه البساطة: لقد كانت هناك تجمعات لم يكن الحمقى، وعددهم كثير، من أهل

---

(23) Cf. KRIEGK, Heilanstalten, Geisthranke ins mittel?lterliche Frankfort am Main, 1863.

(24) Cf. Comptes de l'Hôtel-Dieu, XIX, 190 et XX, 346. Cités par COYECQUE, L'Hôtel-Dieu de Paris au Moyen Age, Paris, 1889-1891. Histoire et Documents, t. I, p. 109.

(25) Archives hospitalières de Melun. Fonds Saint-Jacques, E, 14, 67.

(26) A. JOLY, L'Internement des fous sous l'Ancien Régime dans la généralité de Basse-Normandie, Caen, 1868.

(27) Cf. ESCHENBURG, Geschichte unserer Irrenanstalten, Lüberck, 1844, et von HESS, Hamburg topographisch, historisch, und politik beschreiben, t. I, pp. 344-345.

(28) Par exemple, en 1461, Hambourg donne 14th. 85 s. à une femme qui doit s'occuper des fous (GERNET, Mitteilungen aux der ältereren Medizine-Geschichte Hamburgs, p. 79). A Lübeck, testament d'un certain Gerd Sunderberg pour « den armen dullen Luden » en 1479. (Cité in LAEHR, Gedenktage der Psychiatrie, Berlin, 1887, p. 320).

المدينة. ومن هذه التجمعات هناك في المقام الأول أماكن الحج: سان ماتيراندو لارشان St Mathurin de Larchant وسان هلديفارت دو كورني في بوزونسون St Hildevert de Gournay وفي غيل Gheel. إن أماكن الحج هذه كانت منظمة، وتدعمها المدينة أو المستشفيات[29]. وقد تكون سفينة الحمقى التي سكنت مخيلة الناس في المراحل الأولى من عصر النهضة سفنا خاصة بالحجيج، سفنا بالغة الرمزية لحمقى يبحثون عن عقولهم: البعض يهبط أنهار ريناني في اتجاه بلجيكا وغيل، والبعض يصعد في اتجاه جورا وبيزونسون.

ولكن هناك مدن، كنرانبورغ، لم يكن يؤمها الحجاج، ومع ذلك كانت تعج بالحمقى، وأغلبهم لم يكن من سكان هذه المدينة. وكان يعنى بهؤلاء الحمقى ويصرف عليهم من ميزانية المدينة، ولكنهم لم يتمتعوا بأي علاج. لقد كان يزج بهم ببساطة في السجون[30]. وقد يكون هناك اعتقاد أن في بعض المدن الهامة - وهي مدن للعبور والتجارة- وُجد عدد كبير من الحمقى يأتي بهم التجار والبحارة. وقد تكون هذه الأماكن «المضادة للحجيج» قد اختلطت بنقط كان الحمقى يُؤتى بهم إليها باعتبارهم حجيجا. هناك تداخل بين الرغبة في الحج والرغبة في الشفاء، لقد كان يزج بهم داخل الفضاء المقدس للمعجزة. ومن الممكن أن تكون قرية غيل قد تطورت بهذه الطريقة، فقد كانت في البداية مكانا للحج ثم تحولت إلى معتقل، أرض مقدسة حيث يسعى الجنون إلى الخلاص من جنونه، وحيث يتحرك الإنسان أيضا وفق الثيمات القديمة باعتبارها تشاركا طقوسيا.

إن كل هذا يعود إلى أن حركة المجانين، رحيلهم وعودتهم، لا تجد معناها فقط في المنفعة الاجتماعية وأمن المواطنين. هناك دلالات أخرى قريبة من الطقوس يمكن تحديد بعض آثارها، ومنها أن المجانين كانوا محرومين من ولوج الكنائس[31]، في حين أن الحق

---

(29) حدث أن تم توظيف بعض العرضيين «يتلقون رواتبهم مكان شخص أُرسل إلى سانت متيران دو لارشان لإلقاء دروس للتقوية مكان الأخت روبين التي كانت مريضة وفي حالة هيجان VIII, s. p.»
(Compte de l'Hôtel-Dieu, XXIII ; COYECQUE, loc. cit., ibid.).

(30) كان في نورانبورغ في سنوات 1377-1378 - و 1381-1397 37 مجنونا وضعوا في مستشفيات، 17 منهم أجانب 30 - جاءوا من روغنسبورغ فايسنبورغ، بامبورغ وبايروث زفيينا وهنغاريا. وفي المرحلة اللاحقة، يبدو أن نورنبورغ، ولأسباب نجهلها، تخلت عن دورها كنقطة للتجمع، وعلى العكس من ذلك كان هناك حرص على طرد المجانين الذين لا ينحدرون من المدينة انظر
(cf. KIRCHHOFF, loc. cit.).

(31) عوقب فتى من نورنبورغ أحضر معه مجنونا إلى الكنيسة بثلاثة أيام سجنا،
1420. Cf. KIRCHHOFF, loc. cit.

الكنسي لم يكن يحرمهم من الحق في التعبد[32]. والكنيسة ذاتها لم تكن تتخذ إجراءات ضد راهب مجنون. ومع ذلك ففى نورانبورغ في سنة 1421 تم طرد راهب شر طردة، كما لو أن الدنس قد تضاعف حجمه من خلال الموقع المقدس للراهب. وخصمت المدينة من ميزانيته القدر المالي الذي أنفق من أجل تزويده بما يأكل[33]. وقد حدث أن جلد بعض المجانين أمام الملأ، لكي يتم تنظيم ما يشبه اللعب، حيث يطلق سراح المجنون وتتم مطاردته إلى أن يغادر المدينة والعصي تهوي على ظهره[34]. إنها إشارات تدل على أن مغادرة المجانين للمدينة تدخل ضمن طقوس أخرى للإقصاء.

وهذا ما يفسر الحمولة الدلالية القوية لإبحار المجانين، ويعطيه دون شك كل الهالة التي تمتع بها. فمن جهة لا نقلل من أهمية ما يخص الفعالية العلمية التي تكمن في أن نعهد بالمجنون إلى بحارة: حرمانه من التسكع في أطراف المدينة، وذهابه بعيدا معناه أنه يصبح المسؤول عن رحيله. ويضيف الماء إلى هذه الكتلة الغامضة من القيم بعدا آخر. فالماء قد يكتسح كل شيء، إلا أنه يفعل أكثر من ذلك، إنه يطهر. وبالإضافة إلى ذلك فالإبحار يسلم الإنسان إلى قدر غير محدد، كل إنسان يسلم نفسه إلى قدره. وكل رحيل هو بالقوة آخر رحلة. ففي اتجاه العالم الآخر، يسير المجنون على ظهر زورق أحمق، ومن العالم الآخر يأتي عندما يحط الرحال. إن إبحار المجنون هذا، هو في الوقت ذاته تمييز صارم، وانتقال مطلق. إنه لا يقوم، بمعنى من المعاني، سوى بتطوير الوضعية الاستهلالية للمجنون، ضمن جغرافية شبه واقعية وشبه متخيلة، عند إنسان القرون الوسطى. إنها وضعية رمزية تحققت من خلال الامتياز الذي يحظى به المجنون باعتباره محجوزا على أبواب المدينة: إقصاؤه هو الذي يقوده إلى الحجز. فإذا كان لا يستطيع، ولا يريد سوى سجن آخر غير العتبة ذاتها، فإنه يبقى في حدود فضاء المرور. إنه موضوع داخل الخارج، والعكس صحيح. إنها وضعية بالغة الرمزية وستظل هكذا إلى يومنا هذا، إذا كان بإمكاننا الاعتراف أن ما كان يشكل قديما قلعة مرئية للنظام، قد تحول الآن إلى صرح لضميرنا.

وقد لعب الإبحار والماء هذا الدور. فالمجنون المحتجز داخل مركب لا يستطيع فكاكا منه، قد سلم أمره للنهر ذي الأذرع المتعددة، وإلى الماء ذي السبل المتعددة – إنه

---

(32) لقد سمح قنصل قرطاج سنة 348 تعميد مجنون حتى دون غفران مادام لا يشكل تهديدا، وللقديس توما الرأي نفسه.

Cf. PORTAS, Dictionnaire des cas de conscience, 1741, t. I, p.785.

(33) رجل سرق منه معطفه عوقب بسبعة أيام سجنا (.KIRCHHOFF, loc. cit).

(34) Cf. KRIEGK, loc. cit.

يسلم نفسه إلى عالم اللايقين الرهيب الموجود خارج كل شيء. إنه مسجون ضمن السبل الأكثر حرية والأكثر انفتاحا: إنه موثق بشدة إلى الملتقيات اللانهائية. إنه بؤرة المرور بامتياز، أي أسير العبور. والأرض التي سيحط فيها تجهل عنه كل شيء، تماما كما لا تعرف اليابسة التي تطؤها أرجله من أي أرض هو آت. فلا حقيقة له ولا وطن له إلا في ذلك الامتداد الخصب بين البراري التي لا يمكنه الانتماء إليها[35]. فهل يشكل هذا الطقس، من خلال هذه القيم، أصل ذلك الترابط المخيالي الذي يمكن تتبعه في الثقافة الغربية كلها؟ أم أن العكس هو الصحيح؟ هل هذا الترابط هو الذي استدعى طقس الرحيل ورسخه، منذ زمن بعيد؟ هناك شيء ثابت على الأقل: ترابط الماء والجنون في ذاكرة الإنسان الأوروبي.

ولقد سبق أن سلم تريستان[*] نفسه، وهو متنكر في ثوب مجنون، لبحارة قاموا بإلقائه على ضفاف الكورنوي. وعندما مثل أمام قصر الملك مارك لم يعرفه أحد ولم يعرف أحد من أين أتى. ولكنه كان يلهج بكلام غريب، مألوف وبعيد، لقد كان يعرف كل شيء عن أسرار المألوف إلى الحد الذي جعلهم يشكون في انتمائه إلى عالم قريب. إنه لم يأت من الأرض الصلبة، بمدنها الصلبة، وإنما هو آت من القلق المتزايد للبحر، لتلك السبل المجهولة التي تخفي الكثير من المعارف، من تلك السهول الرائعة في اتجاه العالم. لقد كانت إيسوت أول من أدركت أن هذا المجنون هو ابن البحر، بحارة وقحون ألقوا به في هذا المكان، علامة على قدر سيء: «فليذهب البحارة إلى الجحيم، هؤلاء الذين أتوا بهذا الأحمق إلى هنا، لماذا لم يلقوا به في البحر»[36]. وستعاود هذه الثيمة الظهور مرارا: ستظهر في أعمال متصوفة القرن الخامس عشر، وستصبح من موتيفات النفس التي تتقاذفها الأمواج، المتخلى عنها في عمق البحار اللامتناهية للرغبات، تخلوا عنها وسط الحقل العقيم للهموم والجهل، ضمن الانعكاسات المزيفة للمعرفة، وسط جنون العالم- إنه قارب سيصبح فريسة لجنون البحر الكبير، إذا لم يعرف كيف يلقي بالمرساة الصلبة، والأمر يتعلق بالإيمان، ويمد أشرعته الروحية لكي يقوده نفَس الله إلى الميناء[37]. ولقد رأى دولانكر

---

(35) هذه الثيمات قريبة بشكل غريب من الطفل الممنوع والملعون الذي وضع في زورق وسلم للأمواج تقوده إلى عالم آخر، ولكن بالنسبة لهذ الأخير فإنه سيعود من جديد إلى الحقيقة.

(*) تريستان Tristan: قصة حب أسطورية معروفة في أوروبا بأكملها منذ القرون الوسطى جمعت بين ترستان وإيسوت. تريستان يتيم منذ ولادته، من أب كان ملكا وأطيح به، قام برحلته الأولى إلى أيرلندا حيث التقى بإيسوت.

(36) Tristan et Iseut, éd. Bossuat, pp. 219-222.

(37) Cf. entre autres TAUBER, Predigter, XLI.

de Lancre في نهاية القرن السادس عشر في البحر مصدرا للدعوة الشيطانية لشعب بأكمله: العمل غير الأكيد للسفن، والاكتفاء بالثقة في النجوم، والأسرار المنقولة ورحيل النساء، وصورة ذلك السهل الكبير قد أفقدت الإنسان الإيمان بالله، وكل الارتباطات الوثيقة بالوطن. لقد سلم نفسه للشيطان وإلى محيطات حيله[38]. وفي المرحلة الكلاسيكية كانت الكآبة الانجليزية تُفسر بعفوية كاملة بالمناخ: البرد والرطوبة وتقلبات الجو، كل تلك القطرات الرقيقة من الماء التي تنساب فوق مسام الجسم الإنساني لكي تفقده صلابته وتقوده إلى الجنون[39]. وفي النهاية، وسنترك جانبا كل الأدبيات الممتدة من أوفيلي[*] إلى لوريلي[**]، لكي لا نحيل إلا على التحاليل القريبة من الأنتروبولوجيا والتكوينية لهاينروث Heinroth التي جعلت الجنون تجليا لعنصر غامض ومائي في الإنسان، إنه فوضى مبهمة وسديم متحرك، برعم وموت كل الأشياء التي تتقابل مع الثبات المضيء والراشد للذهن[40].

ولكن إذا كان إبحار الحمقى مرتبطا في المخيلة الغربية بمجموعة من الموتيفات الخالدة، فلماذا العودة من جديد، وبشكل فجائي في القرن الخامس عشر، إلى هذه الثيمة؟ لماذا ظهر فجأة، ومن جديد، شبح سفينة المجانين وطاقمها الأخرق ليكتسح كل المواقع المألوفة؟ لماذا ولد هذا القارب من رحم الترابط القديم بين الماء والحمق؟

* * *

حدث ذلك لأن السفينة كانت ترمز إلى القلق الذي اجتاح فجأة الثقافة الغربية في نهاية القرون الوسطى، فقد أصبح الجنون والمجنون شخصيتان عظيمتان بفعل غموضهما: تهديد وسخرية، سخرية لاذعة من العالم ومن تفاهة الرجال وضعفهم.

لقد ظهرت أولا مجموعة من الكتابات الأدبية والحكايات والممارسات الأخلاقية. ومصدر هذه الكتابات موغل في القدم دون شك، إلا أنها ستحتل، مع نهاية القرون

---

(38) DE LANCRE, De l'Inconstance des mauvais anges, Paris, 1612.

(39) G. CHEYNE, The English Malady, Londres, 1733.

(*) أوفيلي Ophelie: شخصية مسرحية في مسرح شكسبير، أحبها هاملت واقترب منها، لكنه تخلى عنها بعنف، فجنت وألقت بنفسها في الماء

(**) لوريلي Lorelie: جرف كبير على ضفاف الراين، يقال أنه كان مسكونا بعروسة للبحر كانت تستدرج السفن نحو الشاطئ بأغانيها فتغرق.

(40) يجب أن نضيف أن اللونوتية lunatisme ليست غريبة عن هذه الثيمة. فالقمر الذي شاع لمدة طويلة أن له تأثيرا الجنون هو أكثر الكوكب مائية. فالقرابة بين الجنون والشمس والنار ظهرت متأخرة جدا. (Nerval, Nietzsche, Artaud).

الوسطى، موقعا هاما في الساحة: سلسلة كبيرة «من الحماقات» تندد بالعيوب والممارسات الشاذة، كما تم ذلك في الماضي، ولا تربط هذه الممارسات بالكبرياء ولا بغياب البر والإحسان، ولا بنسيان الفضائل المسيحية، ولكنها تربطها بما يشبه الجنون، جنون لا أحد مسؤول عنه، ولكن الكل مرتبط به بما يشبه التواطؤ السري[41]. لقد أصبحت إدانة الجنون هي الشكل العام للنقد. لقد بدأت شخصية الأحمق والأبله والغبي في الأشكال الهزلية والأهجوات تكتسب أهمية كبيرة[42]. لم تعد هامشية، ولم يعد ينظر إليها باعتبارها كيانا مضحكا ومألوفا[43]: لقد أصبحت تحتل الموقع الأساس داخل المسرح، كما لو أنها المالكة للحقيقة، إنها تقوم بالدور التكميلي والعكسي لذلك الذي كان يقوم به الحمق في الحكايات والأهجوات. فإذا كان الجنون يأخذ صاحبه في دوامة حيث يفقد السيطرة على نفسه، فإن المجنون، على العكس من ذلك، يذكر الكل بحقيقتهم. ففي المسرحيات الهزلية حيث يسخر امرؤ من الجميع ولكنه يخدع نفسه أيضا، يتحول المجنون إلى كوميديا من درجة ثانية، إنه خديعة الخديعة، إنه يقول في لغة الأبله التي لا تتميز بأي عقل، كلام العقل الذي يفك من خلال السخري عقدة الكوميديا: إنه يتحدث إلى العشاق عن الحب[44]، ويتحدث عن حقيقة الحياة إلى الشباب[45]، ويتحدث عن رداءة واقع الأشياء إلى المزهوين بأنفسهم والوقحين والكذابين[46]. ولم تخل حفلات المجانين القديمة التي كان الناس يفتخرون بها في فلاندر flandre، وفي شمال أوروبا، من هذه الثيمات التي كانت تعرض على المسرح.

وهذا ما نعثر عليه في الآداب العالمية أيضا، فلقد كان الجنون في صلب العقل والحقيقة. فالجنون يأخذ الكل في زورق بلا عقل ويعدهم بأوديسا مشتركة («بلوي شوت» لفان أوستوفاران، وسفينة الحمقى لبرانت). إنه هو الذي كان يتمنى مورنر Murner سيادته الشيطانية في «توسل المجانين»، وهو الذي يرتبط بوثاق متين مع الحب في التمثيليات

---

(41) Cf. par exemple, Des six manières de fols ; ms. Arsenal 2767.

(42) في خروج المجنون بلانس أربعة شخصيات حمقى، الفتي النبيل والتاجر والفلاح(أي المجتمع كله) والمجنون بلانس ذاته.

(43) هي أيضا حالة خاصة بأخلاقية جديدة لأطفال زماننا، أو في الأخلاقية الجديدة للإحسان حيث يشك المجنون إحدى 12 شخصية

(44) كما هو الشأن la Farce de Tout Mesnage حيث يقلد المجنون الطبيب خادمة كانت تشكو من مرض الحب.

(45) Dans le Farce des cris de Paris, le Fol intervient dans une discussion entre deux jeunes gens pour leur dire ce qu'est le mariage.

(46) Le Sot, dans la Farce du Gaudisseur, dit la vérité chaque fois que le Gaudisseur se vante.

الساخرة لكوروز Corroz «ضد الحب الأحمق»، أو في تناقض معه لمعرفة أيهما أسبق، أيهما يجعل الآخر ممكنا ويبيح التحكم فيه، كما هو الأمر في حوار لويز لابي Louise Labe في كتابها «حوار بين الحب والجنون». ولقد كان للجنون أيضا ألعابه الأكاديمية: لقد كان موضوعا للخطابات، إنه يتحدث عن نفسه من خلال نفسه، يدان ويدافع عن نفسه، ويطالب بأن يكون قريبا من السعادة والحقيقة والعقل، أن يكون أقرب إلى العقل من العقل ذاته. لقد كتب ويمفلينغ Wimpfeling «مونوبول التفلسف»[47] وكتب جيدوكوس غاليس Judocus Gallus. «المونوبول والمجتمع»[48]، وهناك في الأخير النصوص الكبيرة التي تنتمي إلى النزعة الإنسانية: فلايدر وإيرازم flayder et Erame[49]. وفي مقابل هذه التصورات المتكررة باستمرار، وفي مقابل هذه الخطابات وتفاعلاتها الدائمة مع بعضها البعض، ستظهر إمبراطورية من الصور بدءا من جيروم بوش Jerome Bosch بعمله «علاج الجنون»[*] و«سفينة الحمقى»، وإلى بريغال Brueghel وعمله Dulle Grete، وكذا النحت الذي سيجسد ما كان المسرح والأدب قد عرضا له: ويتعلق الأمر بثيمات متداخلة لاحتفال المجانين ورقصهم[50]. ولقد وصل الأمر إلى حد أنه ابتداء من القرن 15 سيستوطن الجنون مخيال الإنسان الغربي.

والتواريخ المتتابعة دالة في هذا المجال: فـ«رقصة موتى مقبرة الأبرياء»[**] تعود بدون شك إلى السنوات الأولى من القرن الخامس عشر[51]، أما كتاب «كرسي الله» فيكون قد ألف حوالي 1460، وفي 1485 سينشر غيو مارشان Guyot Marchand عمله «الرقص الجنائزي»[***]. لقد هيمنت هذه الصورة الساخرة للموت على الستين سنة من هذا القرن. وفي سنة 1492 كتب برانت «سفينة الحمقى»، خمس سنوات بعد ذلك، سينقل هذا الكتاب إلى اللاتينية. وفي السنوات الأخيرة من هذا القرن، ألف جيروم بوش قطعته «سفينة

---

(47) Heidelberg, 1480.

(48) ستراسبورغ. 1489 هذه الخطابات ذات الصبغة الجدية واليمين حول خطاب تهريجي ينطق به في المسرح باعتباره اليمين الفرح وقيمة كل المجانين ليبين لهم المستقبل الحكيم

(49) Moria Rediviva, 1527 ; Eloge de la folie, 1509.

(*) La cure de la folie

(50) Cf. par exemple une fête des fous reproduite dans BASTELAER (Les Estampes de Brueghel, Bruxelles, 1908) ; ou la Narrentanz qu'on peut voir dans GEISBERG, Deutsche Holzsch, p. 262.

(**) la danse des morts du cimetière des innocenhs

(51) وحسب مذكرات بورجوازي من باريس: «فإن العام 1424 كان وبالا على الأبرياء» cité in E. MALE, L'Art religieux de la fin du Moyen Age, p. 363.

(***) danse macabre

الحمقى». أما «مديح الجنون» فقد ظهرت إلى الوجود سنة 1509. إن نظام التواريخ صريح في هذا المجال.

ولقد ظلت ثيمة الموت سائدة حتى النصف الثاني من القرن الخامس عشر، وربما إلى أبعد من ذلك. إن نهاية الإنسان ونهاية الأزمنة شبيهة بالطاعون والحرب. إن ما يحكم الوجود الإنساني هو هذه النهاية التي لا يستطيع أحد فكاكا منها. إن الحضور الذي يهدد العالم، هو حضور قاحل. فها هو ذلك القلق الكبير يراوح مكانه في السنوات الأخيرة من القرن. لقد حلت سخرية الجنون محل الموت وجديته. ومن اكتشاف ضرورة اختصار الإنسان في لا شيء، ننتقل إلى التأمل الاحتقاري لهذا الشيء الذي هو الوجود ذاته. إن الفزع أمام هذه الحدود المطلقة للموت تم استبطانه على شكل سخرية دائمة. إننا ننزع سلاح الموت قبل أن يستعمل، لنحوله هو ذاته إلى شيء مضحك من خلال منحه شكلا يوميا متحكما فيه دائما عبر إدراجه ضمن صيغة جديدة داخل الفرجة الحياتية. إننا نفعل ذلك أيضا من خلال بثه في كل أشكال الرذيلة، عيوب وتفاهاتنا جميعا.

إن القضاء المبرم على الموت لم يعد شيئا ذا بال، فقد كان يشكل كل شيء في السابق، فالحياة ذاتها لم تكن سوى تفاهات وكلام عبثي وصخب جلجل وصولجان مجانين. إن الرأس فارغة وستتحول إلى جمجمة. إن الجنون هو الحضور المسبق للموت[52]. إلا أنه يعد أيضا شكلها المهزوم، شكلا يتجنب كل العلامات اليومية التي تشير إلى قوة حضوره، وتشير أيضا إلى أن فريستها ضامرة. إن ما كان الموت يكشف عنه ليس سوى القناع ولا شيء آخر. فمن أجل اكتشاف تكشيرة الهيكل كان يكفي نزع ذلك الشيء الذي لم يكن لا حقيقة ولا جمالا، بل صورة فقط من الجبس والبهرج. إننا ننتقل من القناع العبثي إلى الجثة، وتستمر نفس الابتسامة. إلا أن ما يوجد في ضحك المجنون هو أنه يضحك مسبقا من ضحك الموت، والأخرق وهو يتنبأ بالمأتم، ينزع عنه سلاحه. إن صراخ «مارغو المجنونة» هو الذي سيسود في أوج عصور النهضة، وتلك ثيمة ستتردد في أغاني نهاية القرون الوسطى على جدران كامبو سانتو.

إن حلول ثيمة الجنون محل ثيمة الموت لا يشكل قطيعة، بل يشكل انحرافا داخل نفس القلق. فالأمر يتعلق هنا أيضا بعدمية الوجود، إلا أن هذا العدم لم يعد يُنظر إليه باعتباره حدا خارجيا ونهائيا، تهديدا وإقصاء في الوقت ذاته. إنه يختبر من الداخل كما لو أنه الشكل المتصل والدائم للوجود. وبينما كان جنون الإنسان هو ألا يرى سوى حدود

---

(52) وبهذا المعنى فإن تجربة الجنون وثيقة الاتصال بتجربة الجذام. فطقوس إقصاء المجذوم تبين أنه وهو حي يشهد على حضور الموت

الموت وهي تقترب، وبينما كانت هناك محاولات لرده إلى حالة العقل من خلال فرجة الموت، فقد تغير الأمر الآن، لقد أصبح العقل يكمن في التنديد بالجنون في كل مكان، وفي تنبيه الناس على أنهم ليسوا شيئا آخر سوى أموات. إذا كانت النهاية قريبة، فذلك لأن الجنون، وقد تحول إلى أمر كوني، لا يشكل هو والموت سوى شيء واحد. وبهذا تنبأ أوستاش دوشان Eustache Deschamps :

نحن أنذال هزل ومرتخون
شيوخ حسادون وبذيئو اللسان
لا أرى سوى الحمقاوات والحمقى
إن النهاية في واقع الأمر قد اقتربت،
كل شيء سيء[53].

لقد انعكست العناصر الآن. فليست نهاية الأزمنة والعالم هي التي ستبين لنا أن الإنسان مجنون إلى الحد الذي يجعله لا يكترث لهذه النهاية، بل تنامي الجنون واكتساحه الصامت هما اللذان يشيران إلى أن العالم قريب من كارثته النهائية، إن جنون الإنسان هو الذي يستدعي هذه النهاية ويجعلها ضرورية.

إن هذا الرابط بين الجنون والعدم رابط وثيق في القرن الخامس عشر، وسيظل كذلك لفترة طويلة وهو ما سنعثر عليه أيضا في التجربة الكلاسيكية للجنون[54].

* * *

إن تجربة الأحمق هذه من خلال أشكالها المتعددة، التشكيلية والأدبية، تجربة بالغة الانسجام. فالتشكيل كان يحيل دوما على النص، والنص لا يكف عن الإحالة على التشكيل. هنا التعليق، وهناك التوضيح. إن «رقصة المجانين» هي ثيمة واحدة سنعثر عليها في الحفلات الشعبية وفي العروض المسرحية وفي النحت وكل الأجزاء الختامية للمديح والجنون، لقد كانت هذه الثيمة تُبنى على منوال رقصة طويلة لمجانين حيث كل حرفة وكل حالة تقوم باستعراض خاص من أجل تشكيل الدائرة الكبيرة للجنون. ومن المحتمل أن تكون صور كتاب الحيوانات العجائبية التي تتكون منها «فتنة لشبونة» مستوحاة من الأقنعة التقليدية، وبعضها قد نقل بالتأكيد إلى مالوس Malleus[55]. أما فيما يخص «سفينة

---

(53) Eustache DESCHMPS, Œuvres, éd. Saint-Hilaire de Roymond, t. I, p. 203.

(54) Cf. Infra, II^e partie, chap. II.

(55) حتى وإن كان إغراء لشبونة ليس سوى عمل أخير من أعمال بوش كما يعتقد ذلك بالداس، ولكنها لاحقة ل Malleus Maleficarum التي ظهرت في 1487.

الحمقى» الشهيرة، أفلم تكن مترجمة بشكل مباشر من «سفينة الحمقى» لبرانت التي تحمل العنوان ذاته، والتي يبدو أنها توضح بشكل دقيق النشيد السابع والعشرين المخصص للتأكيد على «السكارى والشرهين»؟ بل هناك من ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، فافترض أن لوحة بوش تعد جزءا من سلسلة من اللوحات التي توضح الأناشيد الأساسية لقصيدة برانت[56].

وفي واقع الأمر. يجب ألا يخدعنا ما هو دقيق في تسلسل الثيمات، وألا نفترض أشياء أخرى أكثر مما تقوله القصة ذاتها[57]. فمن المحتمل ألا يكون باستطاعتنا أن نقوم بتحليل شبيه بذلك الذي قام به إميل مال Emile Male للفترات السابقة وخاصة ما يتعلق بثيمة الموت. فالوحدة التي كانت تجمع بين اللفظ والصورة، وبين المجسد لغويا وبين ما يقوله التشكيل، بدأت في التلاشي، واندثر أي تقارب بين دلالات هذه وتلك. وإذا كان صحيحا تأكيد أن الصورة مازالت قريبة من القول وقادرة على نقل ما هو جوهري في اللغة، علينا، مع ذلك، الاعتراف بأنها لم تعد تقول الشيء نفسه. ولقد بدأت من خلال قيمها التشكيلية تغوص في تجربة آخذة في الانزياح عن اللغة، كيفما كانت هوية الظاهرة الثيمية المعبر عنها. إن الصورة والكلام مازال في مقدورهما توضيح نفس حكاية الجنون في العالم الأخلاقي، ولكنهما يسيران في اتجاهين مختلفين، ويشيران بذلك إلى الشرخ المتواري الذي سيشكل الحدود الفاصلة الكبرى في التجربة الغربية للجنون.

إن صعود الجنون في بدايات عصر النهضة سيدرك أولا من خلال انهيار الرمزية القوطية، كما لو أن شبكة الدلالات الروحية البالغة الضيق قد قادت هذا العالم إلى فقدان الكثير من ملامحه، مفسحا المجال بذلك لبروز صور لا تسلم معناها من خلال اللامعقول. وقد ظلت الأشكال القوطية سائدة لفترة من الزمن لتلوذ شيئا فشيئا بالصمت. لقد توقفت عن القول والتذكير والتعليم، ولم تعد تكشف عن أي شيء خارج أي لغة ممكنة. ومع ذلك ظل حضورها البديع مستمرا في النظرة المألوفة. لقد بدأت الصورة، وقد تحررت من الحكمة ودروسها، تحوم حول جنونها الخاص.

إلا أن هذا التحرر كان مصدره، وبشكل مفارق، فيض في الدلالات وتعدد تلقائي لمعنى ينسج بين الأشياء روابط عديدة ومتداخلة وغنية، إلى الحد الذي أصبح معه مستحيلا الإمساك بهذا المعنى خارج الوجه الخفي للمعرفة. وأصبحت الأشياء أيضا، مشحونة

---

(56) تلك أطروحة ديسمونت Desmonts في:
« Deux primitifs Hollandais au musée du Louvre », Gazette des Beaux-Ages, 1919, p. I.

(57) كما يفعل ذلك ديسمونت في حديثه عن بوش وبرانت، حتى وإن كان صحيحا أن اللوحة رسمت بعد ظهور الكتاب بزمن قصير، والكتاب لاقى نجاحا كبيرا، ولا وجود لأي دليل يثبت أن بوش كان يريد رسم «سفينة الحمقى» أو بالأحرى كل «سفينة الحمقى».

بالصفات والقرائن والإيحاءات، وفقدت، على إثر ذلك، صورها الخاصة. إن المعنى لم يعد يمسك به من خلال إدراك مباشر، وكفت الصورة عن التعبير من تلقاء نفسها. لقد امتد فراغ بين المعرفة التي تختزنها وبين الشكل الذي تظهر من خلاله، لقد أصبحت حرة أمام العين. وهناك كتاب شاهد على توالد المعنى هذا في نهاية العالم القوطي، ويتعلق الأمر ب «صورة الإنسان المعافى»[58]، فهو يبرز، بالإضافة إلى التطابقات التي أقامها تقليد الآباء الكهنوتيين، أن بين العهد القديم والعهد الجديد رمزية ليست من طبيعة النبوة، بل تعود إلى معادلات مخيالية. إن «فتنة المسيح» لا تجسدها فقط تضحية إبراهيم، بل تستدعي كل سحر العذاب وأحلامه اللامتناهية العدد. إن توبل Tubal الحداد، وعجلة إزاي Isaie سيحتلان موقعا يحيط بالصليب، مشكلين بذلك، خارج كل دروس التضحية، لوحة رائعة للعناد وللأجساد المعذبة وللألم. ها هي الصورة تشحن بالمزيد من المعاني الإضافية وتكون مكرهة على تسليم ما تختزنه. إلا أن الحلم واللامعقول وغير القابل للتعقل عناصر يمكن أن تتسرب داخل هذا المعنى الإضافي. وستصبح الصور الرمزية سريعا أشباحا لكوابيس. تشهد على ذلك تلك الصورة القديمة للحكمة التي كثيرا ما كان يعبر عنها في المنحوتات الألمانية من خلال عصفور له عنق طويل بحيث يكون للأفكار المنبعثة من القلب نحو الرأس الوقت الكافي لكي توزن وتتأمل[59]. إنه رمز تزداد قيمته كلما ازداد التركيز عليه: سيصبح الدرب الطويل للتأمل، داخل الصورة التي تقطر منها معرفة دقيقة، أداة تصفي الجواهر. إن عنق «الغيتمنش»[**] يزداد طولا لكي يجسد بشكل أفضل، وبكثير من الحكمة، كل أشكال التوسط الواقعية للمعرفة. وسيتحول الإنسان الرمزي إلى طائر عجائبي يلتف عنقه الطويل جدا ألف مرة حول نفسه- إنه كائن لا معقول يقع بين الحيوان والشيء، إنه قريب من سحر الصورة أكثر مما هو قريب من دقة المعنى. إن هذه الرمزية الحكيمة حبيسة جنون الحلم.

إن الأمر يتعلق بقلب أساسي لعالم الصور: إكراهات معنى مضاعف تُحرره من مقتضيات الأشكال. هناك دلالات متنوعة مخبأة في الوجه الخفي للصور، ولا تمثل سوى وجه لغزي. إن سلطتها ليست من باب التعلم، بل هي من باب الإشارة. وتطور الغريل[*]،

---

(58) Cf. Emile MALE, loc. cit., pp. 234-237.

(59) Cf. C.-V. LANGLOIS, La Connaissance de la nature et du monde au Moyen Age, Paris, 1911, p. 243.

(*) Guetemensch

(**) الغريل grylle: في الأصل حيوان كبير، ويحيل في الفنون التشكيلية على تركيبة عجيبة من صور الحيوانات

الغريل الشهير، واقعة دالة في هذا المجال، وقد كان معروفا جدا في القرون الوسطى، خاصة ذاك الخاص بكتاب المزامير الأنجليزي، وشارتر وبورجيس. لقد كان يعلم الناس كيف أن النفس عند إنسان الرغبة أصبحت أسيرة البهيمة. وتلك الوجوه الساخرة الموضوعة على بطن الوحوش تنتمي إلى عالم الاستعارة الأفلاطونية الكبيرة، وتدين مهانة الذهن في جنون الخطيئة. وفجأة سيصبح الغريل في القرن الخامس عشر، وهو صورة الجنون الإنساني، إحدى الصور المفضلة للفتن المتعددة. إن ما يحاصر هدوء الزاهد ليست موضوعات الرغبة، بل هذه الأشكال الشيطانية الملتفة حول السر، إنها أشكال خرجت من حلم، وظلت هناك صامتة وهاربة على سطح العالم. ففي «فتنة لشبونة» تجلس أمام القديس أنطوان صورة من تلك الصور المنبثقة من الجنون ومن وحدته وتوبته، ومن حرمانه. ابتسامة رقيقة تضيء هذا الوجه بلا جسد، حضور خالص للقلق من خلال تقطيبة خفيفة. والحال أن هذا الشبح الكابوسي هو في الوقت ذاته موضوع الفتنة وأداتها. إنه هو الذي يغري نظر الزاهد، فالزاهد والشبح سيظلان كلاهما أسيري ما يشبه التساؤل المنعكس، وهو تساؤل سيظل إلى الأبد دون جواب، سيلازم صمتا يسكنه الضجيج البذيء الذي يحيط به»[60]. إن الغريل لم يعد يذكر الإنسان، من خلال شكل هزلي، بميولاته الروحية التي نسيها في جنون رغبته. إنه الجنون قد تحول إلى إغواء، فكل ما فيه من مستحيل وعجائبي ولاإنساني، وكل ما يشير داخله إلى الطبيعة المضادة، وقوة اللامعقول ومباشريته، كل هذا يعطيه بالتأكيد سلطته العجيبة. إن حرية أحلامه، حتى وإن كانت مرعبة، واستيهامات جنونه شكلا عند إنسان القرن 15 سلطة مثيرة أكبر من الواقع المرغوب فيه للجسد.

فما مصدر هذه السلطة الفاتنة التي كانت تمارس في تلك الفترة من خلال صور الجنون؟

في البدء اكتشف الإنسان في هذه الصور العجائبية ما يشبه أسرار ميولاته الطبيعية. فكانت الفيالق الحيوانية التي منحها آدم أسماء نهائية تحيل رمزيا، في القرون الوسطى، على قيم الإنسانية»[61]. إلا أن العلاقات مع الحيوانية انقلبت في بداية عصر النهضة. لقد تحرر الحيوان وانفلت من إسار الخرافة والتوضيح الأخلاقي، لكي يكتسب بعدا عجائبيا خاصا به. ومن خلال انقلاب مدهش أصبح الحيوان هو الذي يتربص بالإنسان ويستولي

---

(60) من الممكن أن يكون جيروم بوش رسم لنفسه صورة في وجه «من الرأس إلى القدمين» الذي يوجد في قلب إغراء لشبونة (cf. BRION, Jérôme Bosch, p. 40).

(61) في منتصف القرن 15 كان le Livre des Tournois لروني أنجو de René d'Anjou يشكل مؤلفا يتحدث عن الأخلاق من خلال حكايات حيوانية.

عليه ويكشفه أمام حقيقته. إن الحيوانات المستحيلة التي خلقتها مخيلة مجنونة أصبحت هي الطبيعة السرية للإنسان. وعندما سيظهر الإنسان، في اليوم الأخير، عاريا بشكل بشع، سندرك أن له صورة وحشية لحيوان يهذي: إنها القطط الصارخة التي يختلط جسدها الضفدعي في «جهنم» تييري بوتس Thierry Bouts بعري المعذبين. إنها في تصور ستيفان لوشنير Stefan Lochner، بعوضات مجنحة، وهي فراشات مجنحة برأس قطة، وأبو الهول وقد كسته الجعلان، طيور أجنحتها محزنة وعطشى كالأيادي، إنها الحيوان الكبير الجارح بأصابع فيها عقد، إنها البهيمة الضخمة التي نعثر عليها في «فتنة غرانوولد»[*]. لقد انفلتت الحيوانية من الترويض من خلال القيم والرموز الإنسانية. فإذا كانت هي التي تفتن الإنسان الآن من خلال فوضاها وسخطها وغناها الكامن في الاستحالة المتوحشة، فإنها هي التي تكشف عن السعار الدامس والجنون العقيم الموجود في قلب كل إنسان.

وفي الطرف المقابل لطبيعة الظلام هذه،كان الجنون يدفع إلى الافتتان لأنه يشكل معرفة. إنه أولا معرفة لأن كل هذه الصور العبثية تعد في واقع الأمر عناصر معرفة عسيرة ومغلقة وصعبة الإدراك. وتستعمل هذه الأشكال الغريبة، إجمالا، في فضاء السر الكبير. ولم يكن سان أنطوان الذي فتنته هذه الصور خاضعا لعنف الرغبة، بل لحوافز شديدة، إنه مفتتن بتلك المعرفة البعيدة والغريبة التي تأتي وتختفي في الوقت ذاته من خلال ابتسامة الغريل. إن حركته الارتكاسية ليست شيئا آخر سوى تلك التي من خلالها يمنع عن نفسه اجتياز الحدود الممنوعة للمعرفة. إنه على علم – وهو ما يشكل فتنته – بما سيقوله كاردان Cardan فيما بعد: «إن الحكمة، شأنها في ذلك شأن كل المواد الثمينة، يجب أن تنزع من قلب الأرض»[62]. إن هذه المعرفة، التي تستعصي على الامتلاك، يمتلكها المجنون ببلاهته البريئة، في حين لا يرى منها إنسان العقل والحكمة سوى صور مبعثرة، ومحزنة أيضا. إن المجنون يحمل هذه المعرفة كاملة ضمن دائرة كاملة: إن كرة الكريستال التي تبدو للجميع فارغة، هي في نظره ممتلئة بمادة معرفية غير مرئية.

يسخر بريغال Brueghel من ذلك المعوق الذي يحاول ولوج دائرة الكريسطال هذه[63]. ولكنها هي تلك الكرة الملونة بالمعرفة التي تتدحرج دون أن تتكسر – نبراس تافه ولكنه بالغ الأهمية – في أقصى العصا التي تحملها مارغو المجنونة على كتفها، وهي أيضا المرسومة على الوجه الخلفي للحديقة المنعمة رمزا آخر للمعرفة. فالشجرة (الشجرة

(*) Tentation de Grunewald

(62) J. CARDAN, Ma vie, trad. Dayré, p.170.

(63) Dans les Proverbes flamands.

الممنوعة، شجرة الخلد)، التي كانت قديما مغروسة في قلب الجنة الأرضية، قد انتزعت من مكانها، وهي الآن تشكل صاري سفينة الحمقى كما يمكن أن نراه على النحت الذي يعرض لسفينة الحمقى لجوزي باد Jossé Bade. إنها هي دون شك، وهي تتدحرج فوق سفينة الحمقى لبوش.

على ماذا تدل معرفة الحمقى هذه؟ إنها تنبئ دون شك، لأنها معرفة ممنوعة، بسيادة الشيطان ونهاية العالم، تنبئ بالسعادة النهائية والعقاب الأقصى، إنها القوة العظمى على الأرض، والسقوط الجهنمي. تعبر سفينة الحمقى عوالم المتعة حيث كل شيء يوهب للرغبة، ما يشبه الجنة المتجددة. ذلك أن الإنسان لا يعرف داخلها معنى الألم والحاجة. ومع ذلك فإنه لم يستعد براءته. إن هذه السعادة المزيفة هي الانتصار الشيطاني للدجال، إنها النهاية القريبة. إن أوهام القيامة ليست جديدة على القرن 15، هذا صحيح، ومع ذلك فهي بالغة الاختلاف عما كان عليه الأمر من قبل في الإيقونوغرافيا العجائبية الهادفة للقرن 14 حيث القصور تتساقط كأحجار النرد، وحيث الحيوان هو دائما التنين التقليدي الذي أبعدته البتول، وباختصار حيث نظام الله وانتصاره يلوحان في الأفق. وستحل محل كل هذه العوالم رؤية للعالم تدمر داخله كل حكمة. إنه شباط كبير للطبيعة: تتهاوى الجبال وتصبح سهولا، وتتقيأ الأرض أمواتا، وتورد العظام فوق القبور وتتساقط النجوم وتحترق الأرض، وتختفي آثار الحياة ويسود الموت[64]. إن النهاية ليس لها قيمة الانتقال والوعد، إنه حلول الليل حيث يندثر عقل العالم القديم. ويكفي أن نتأمل فرسان القيامة عند دورير Durer، فهم الفرسان الذين أرسلهم الله، إنهم ليسوا ملائكة النصر والمصالحة، وليسوا بشير العدالة الصافية، إنهم محاربون أشداء جاءوا للانتقام المجنون. لقد انغمس العالم داخل السخط الكوني، إن النصر ليس لا لله ولا للشيطان، وإنما هو للجنون.

إن الجنون يفتن الإنسان في كل مكان: إن الصور العجائبية التي يولدها ليست مظاهر عابرة ستختفي سريعا من على وجه الأشياء. فما يولد من أغرب أشكال الهذيان هو شيء كان مختفيا كالسر من خلال مفارقة عجيبة، إنه يشبه حقيقة لا يمكن الوصول إليها في قلب الأرض. فعندما ينشر الإنسان جنونه الاعتباطي، سيكون وجها لوجه مع الضرورة الغامضة للعالم، وسيواجه الحيوان الذي يسكن هذه الكوابيس وليالي الحرمان هذه، إنها طبيعته الخاصة، تلك التي ستكشف عن الحقيقة التي لا ترحم، حقيقة جهنم. إن الصور العبثية للحماقات العمياء هي المعرفة الكبيرة للعالم، وفي هذه الفوضى، في هذا الكون

---

(64) ففي القرن 15 أعيد الاعتبار للنص القديم لبيد Bède ووصف 15 علامة.

المجنون، ينساب ما سيشكل فظاعة مجيء النهاية. لقد عبر عصر النهضة من خلال صور كثيرة- وهو ما يعطيها دون شك وزنها وما يفرض على عجائبيتها انسجاما كبيرا- عما كان يستشعره من التهديدات وأسرار العالم.

* * *

في الفترة ذاتها كانت الثيمات الأدبية والفلسفية والأخلاقية للجنون من طبيعة أخرى. لقد حددت القرون الوسطى للجنون موقعا ضمن تراتبية الرذائل. فقد كان شائعا مع بداية القرن 13 أن نرى الجنون ضمن الجنود السيئين للسيكولوجيا[65]، وكان يشكل في باريس، كما في أميان، جزءا من تلك الفرق ومن دزينة الثنائيات التي تتقاسم سيادة النفس البشرية: الإيمان - الوثنية، الأمل - اليأس، الإحسان- البخل، الطهارة- الفسق، الحذر- الجنون، الصبر- الغضب، الليونة- الصلابة، التوافق-الاختلاف، الطاعة- التمرد، الإصرار - الاستهانة، وسيخرج الجنون، مع حلول عصر النهضة، من هذه الدائرة المتواضعة ليحتل الدائرة الأولى. فبينما كانت شجرة نسب الرذائل، رذيلة آدم، تجد عند هوغ دو سان فكتور Hugues de st Victor أصولها الأولى في الكبرياء[66]، فإن الجنون يوجد الآن على رأس جوقة الفرح لكل حالات الضعف الإنساني. إنه زئبق الجوقة بلا منازع. فهو الذي يوجهها ويتحكم فيها ويسميها: «تعرفوا عليهن هنا ضمن مجموعة رفقائي. . . فمقطبة الحاجب هي فيلوسي hlautie (الكبرياء)، أما تلك التي تضحك من عينيها وتصفق بيديها فهي كولاسي colacie (المدح)، أما تلك التي يداعب النوم جفنيها فهي ليتي lethé (النسيان)، أما تلك التي تستند إلى مرفقيها وتتشابك يداها فهي ميزوبوني misoponie (الكسل)، وتلك التي تضع على رأسها تاجا من ورد ومضمخة بالعطور هي هيدوني hédoné (اللذة)، وتلك التي عيناها تائهتان بلا هدف هي أنويا Anoia (الطيش)، أما تلك التي تحس براحة النفس ولونها مورد فهي تريفي Tryphé (الرخاوة). وبين هذه النساء الشابات إلهان: إله الجسد الجيد والنوم العميق[67]. إنه الامتياز المطلق للجنون، إنه يتحكم في كل ما هو سيء في الإنسان. ولكن ألا يتحكم أيضا في كل شيء حسن يقوم به: في الطموح الذي يصنع السياسيين الحكماء، في البخل الذي يؤدي إلى تزايد الثروة، في الفضول الصريح الذي يحرك الفلاسفة والعلماء؟ لقد رددت ذلك لويز لابي Louise Labé كما فعل ذلك قبلها

---

(65) يجب أن نسجل أن الجنون لا يظهر لا في psychomachie de Prudence ولا في l'Anticlaudianus d'Alain de Lille ولا في Hugues de Saint-Victor. فهل حضوره الثابت يعود فقط إلى القرن 13؟

(66) Hugues DE SAINT-VICTOR, De fructibus carnis et spiritus. Patrol, CLXXVI, col. 997.

(67) ERASME, Eloge de la folie, § 9, trad. P. de Nolhac, p.19.

إيرازم Erasme، وهو ما قالته ميركور Mercure وهي تتوسل إلى الآلهة: لا تتركوا هذه السيدة الجميلة تضيع، فقد أعطتكم الكثير من الرضا»[68].

إلا أن هذا الملك الجديد لا يربطه الشيء الكثير بالملك الغامض الذي تحدثنا عنه أعلاه، ذاك الذي يربط الجنون بالقوى التراجيدية العظمى للعالم.

إن الجنون بالتأكيد يجذب، ولكنه لا يفتن. إنه يتحكم في كل ما هو سهل ومريح وخفيف في العالم. فهو الذي «يدفع الناس إلى اللهو والفرح»، كما أعطى لآلهة العبقرية والشباب، وللحدائق باخوس وسيلاّن وذلك الحارس الظريف»[69]. فكل ما فيه مسافة لامعة: لا وجود للغز يحتفظ بسره.

وقد يكون له، دون شك، رابط بالسبل الغريبة للمعرفة، فالنشيد الأول من قصيدة برانت مخصص للكتب والعلماء، وعلى الرسم التوضيحي لهذا المقطع في صيغته اللاتينية لسنة 1497 يجلس المعلم على عرشه المرصع بالكتب، ويحمل وراء الطربوش المهيب برنس المجنون وقد صنع من الجلجل. ويخصص إيرازم في «طواف المجانين» موقعا هاما لرجال العلم: فبعد النحويين والشعراء والبلاغيين والمؤلفين والقانونيين سيأتي الفلاسفة تجللهم اللحية والمعطف، «بعد هؤلاء يأتي فريق مهرول وكثير العدد يتألف من رجال الدين»[70]. ولكن إذا كان العلم بالغ الأهمية في الجنون، فإن ذلك لا يعود إلى كون الجنون قادرا على الاحتفاظ بالأسرار، إنه على العكس من ذلك عقاب علم مختل وغير مجد. إذا كان الجنون يشكل حقيقة المعرفة، فلأن هذه المعرفة بلا قيمة، وعوض أن تتوجه إلى الكتاب الكبير للتجربة، فإنها تضيع وسط غبار الكتب والمناقشات التافهة. إن العلم يتحول إلى جنون من خلال غلو العلوم المزيفة.

أنتم أيها العلماء الذين تتمتعون بصيت كبير
التفتوا وراءكم لتتأملوا ميراث الأقدمين وقانونهم
كتب للفكر لا تتغذى من ضيق الذهن
بل من القلب، الذي هو مركز النبل[71].

وطبقا لتلك الثيمة التي كانت مألوفة لمدة طويلة في الهجاء الشعبي، يبدو الجنون هنا كما لو أنه عقاب هزلي للمعرفة وافتراضاتها الجاهلة. ذلك أن الجنون لا يرتبط، بصفة

---

(68) Louise LABE, Débat de folie et d'amour, Lyon, 1566, p. 98.

(69) Ibid., pp. 98-99.

(70) ERASME, loc. cit., § 49-55.

(71) BRANT, Stultifera Navis, trad. Latine de 1497, f° 11.

عامة، بالعالم وبأشكاله الخفية، بل يرتبط بالإنسان وبحالات ضعفه وأحلامه وأوهامه. فكل التجليات الهزلية الغامضة للجنون، كما كان يراه بوش، ستندثر في تصور إيرازم. إن الجنون لا يتربص بالإنسان من كل جانب، إنه متضمن فيه، بل هو الرابط الدقيق الذي يربط الإنسان بنفسه. إن التشخيص الأسطوري للجنون ليس صنيعا أدبيا عند إيرازم. وفي واقع الأمر، ليس هناك سوى حالات جنون - أشكال إنسانية للجنون: «هناك عدد من التماثيل بعدد الرجال»[72]. ويكفي في ذلك تأمل المدن الأكثر حكمة والمحكومة بشكل جيد: «هناك أشكال عديدة من الجنون، وكل يوم تولد حالات جديدة لا يستطيع ألف ديموقريط السخرية منها»[73]. فلا وجود للجنون إلا داخل الإنسان، ذلك أن الإنسان هو صانع هذا الجنون من خلال تعلقه بنفسه، ومن خلال الأوهام التي يعيش بها. إن فيلوسيا هي أولى الصور التي يستحضرها الجنون في رقصته. ولكن ذلك تم لأنهما مرتبطتان بعضهما ببعض من خلال انتماء مميز. ولأن الإنسان مرتبط بذاته، فإنه يقبل الخطأ باعتباره حقيقة، ويقبل الكذب باعتباره واقعا، ويقبل العنف والقبح باعتبارهما جمالا وعدالة: «فهذا الذي يبدو قبيحا كالقرد ينظر إلى نفسه جميلا كنيري Niree، وذاك يعتبر نفسه أوكليد Euklide لأنه كتب ثلاثة أسطر رسمها بالبيكار، وذاك يعتقد أنه يغني كما تغني هيرموجان Hermogene، في حين أنه ليس سوى حمار أمام القيثارة، وصوته نشاز كصوت الديك وهو يشد بأسنانه على الدجاجة»[74]. ومن خلال هذا الانتماء إلى الذات، يولد الإنسان جنونه كالسراب. إن رمز الجنون سيكون، ابتداء من اليوم، المرآة التي، دون أن تعكس شيئا واقعيا، تعكس سرا. إنها، في نظر ذلك الذي يتأملها، حلم تخميني. إن الجنون لا يهتم بالحقيقة والعالم، وإنما يهتم بالإنسان وحقيقته كما يتصورها هو.

إن الجنون ينفتح على كون من طبيعة أخلاقية بشكل خالص. إن الشر ليس عقابا أو نهاية للزمان، إنه فقط خطأ وعيب. ولقد خصص برانت 116 نشيدا من قصيدته من أجل رسم صورة لركاب سفينة الحمقى: إنهم بخلاء ونمامون وسكيرون، إنهم أولئك الذين يعيشون فسادا ويخرجون عن النظام، أولئك الذين يؤولون الكتاب المقدس بشكل سيء. ولقد أشار لوشر Locher، وهو مترجم برانت في مقدمته اللاتينية، إلى مشروع العمل ومعناه. والأمر يتعلق بتعليم، يجب تعليم ما هو الشر، وما هي الرذيلة، وهذا من خلال توبيخ وتأنيب، وفق ما بداخلنا من سوء، المجرمين والمتكبرين والجشعين والفاجرين

---

(72) ERASME, loc. cit., § 47, p. 101.

(73) Ibid., § 48, p. 102.

(74) Ibid., § 42, p. 89.

والمنحلين والمنغمسين في اللذات والغضوبين والسحرة والزناة[75]. وباختصار، فإن الإنسان قد اخترع بنفسه مجموعة من الاختلالات التي تسيطر على سلوكه.

وفي ميدان الكتابات الأدبية والفلسفية، تتخذ تجربة الجنون في القرن 15 شكل هجاء سخري. فلا شيء يذكر بتلك التهديدات الكبيرة للغزو التي كانت تسكن مخيلة التشكيليين. هناك من حرص على تجنبها، فلا حديث بشأنها. إن إيرازم يحول أنظار هذا الجنون «الذي يطلقه الهيجان من عقاله خارج جهنم، كلما ألقت ثعابينها»، إنه لم يكن يود مدح هذه الأشكال الجنونية، بل مدح «الوهم الهادئ» الذي يحرر النفس «من همومها الشديدة، ويعيدها إلى أحضان كل أشكال المتعة»[76]. إن هذا العالم الهادئ سهل التحكم، إنه ينشر علنا سذاجاته المفضلة في أعين الحكيم، ويظل الحكيم بابتسامته بعيدا عنها. فبينما كان بوش وبريغال Brueghel ودورير Durer متفرجين مرتبطين أشد الارتباط بالأرض، ومتورطين في هذا الجنون الذي يرونه يحيط بهم من كل جانب، كان إيرازم يدركه من بعيد لكي يكون في منأى عن أي خطر، إنه ينظر إليه من على جبل الأولمب. وإذا كان يمدحه، فلأنه قادر على الاستهزاء منه من خلال ضحك الآلهة الذي لا ينتهي. ذلك أن جنون الكائنات البشرية هو فرجة إلهية: «إجمالا إذا كنتم تستطيعون النظر من على القمر، كما فعلت قديما مينيب إلى قلاقل الأرض العديدة، فإنكم ستعتقدون أنكم تنظرون إلى حشد من النمل والذبابات الصغيرة في صراع بينها، تصارع وتنصب الفخاخ، تطير وتلعب وتقفز تسقط وتموت، ولا يمكن أن نتصور أي زعزعة وأي تراجيديا من إنتاج هذا الحيوان الصغير جدا الذي خلق لكي يموت سريعا»[77]. إن الجنون ليس هو الغرابة المألوفة في العالم، إنه فقط فرجة معروفة عند متفرج غريب، إنه ليس وجها من وجوه الكوسموس، بل سمة من سمات الزمن اللامتناهي.

* * *

بهذه الطريقة السريعة، قد نستطيع إعادة بناء خطاطة التقابل بين تجربة تكون الجنون من خلال أشكاله الفاتنة المباشرة، وبين تجربة نقدية لهذا الجنون ضمن المسافة البعيدة التي لا يمكن تجاوزها للسخرية. ولم يكن هذا التقابل في واقعه الفعلي لا حاسما ولا ظاهرا بالشكل الكافي. فقد ظلت الخيوط بين طرفيه متداخلة، وظل التبادل بين عناصره مستمرا.

---

(75) BRANT, Stultifera Navis, Prologues Jacobi Locher, éd. 1497, IX.

(76) ERASME, loc. cit., § 38, p. 77.

(77) Ibid., § 38, p. 77.

ولم تكن ثيمة نهاية العالم، والعنف النهائي الكبير غريبة عن التجربة النقدية للجنون كما تم تصويره في الأدب. ويستحضر رونسار Ronsard تلك الأزمنة القصوى التي كانت تتصارع فيما بينها داخل الفراغ الكبير للعقل:

لقد طار العقل والعدالة إلى السماء
ومكانهما تربع اللصوص
والكراهية والحقد والدم والمذابح[78].

وقد خصص برانت فصلا كاملا في نهاية قصيدته لثيمة القيامة والدجال: عاصفة هوجاء ستعصف بسفينة الحمقى في سباق غير معقول يتطابق مع كارثة العالم[79]. وعلى العكس من ذلك، هناك العديد من المحسنات البلاغية تم توضيحها بطريقة مباشرة ضمن الصور الكونية للجنون: يجب ألا ننسى الطبيب الشهير الذي يتحدث عنه بوش والذي كان أكثر جنونا من هؤلاء الذين كان يود علاجهم. فلم يقم علمه المزيف سوى بأن وضع على عاتقه أشد الألبسة رداءة لجنون يمكن أن يراه الجميع ما عداه. لقد كانت أعمال بوش تحيل، عند معاصريه وعند الأجيال التي ستأتي، على درس أخلاقي: ألا تدين هذه الصور التي تنبعث من العالم وحوش القلب أيضا؟ «إن الاختلاف الموجود بين لوحات هذا الرجل وبين لوحات التشكيليين الآخرين يكمن في أن هؤلاء كانوا يودون باستمرار رسم الإنسان كما يبدو من الخارج، أما هو فقد كانت له الجرأة على رسمه كما يبدو من الداخل». وسيرى شراح بداية القرن 17 في تلك الحكمة الاحتجاجية والسخرية الحزينة رمزا معبرا عنه بشكل صريح في جل لوحات بوش. لقد كان التعبير عن تلك الرمزية يتم من خلال الصورة المزدوجة: الشعلة (نور الفكر الساهر) والبوم الذي يصوب نظرته الغريبة الثابتة «داخل هدوء الليل وحكمته، ويستهلك من الزيوت أكثر مما يستهلك من الخمر»[80].

وعلى الرغم من وجود تداخلات بينهما ظلت مرئية، فإن الفصل كان بينا. فالمسافة بين شكلين من أشكال الجنون لا يني يتسع ويكبر. إن العنصر التراجيدي والعنصر الكوميدي سيتخذان داخل هذه الرؤية الكونية والتأمل الأخلاقي سبيلين مختلفين لا يتوقفان عن التباعد عن بعضهما البعض ليحدثا داخل الوحدة العميقة للجنون هوة لن تملأ أبدا. فمن جهة هناك سفينة للحمقى وعلى ظهرها وجوه شقية تتوغل شيئا فشيئا داخل ظلام

(78) RONSARD, Discours des Misères de ce temps.

(79) BRANT, loc. cit., chant CXVII, surtout les vers 21-22, et 57 sq., qui sont en référence précise à l'Apocalypse, versets 13 et 20.

(80) Joseph DE SIGUENCA, Tercera porte de la Historia de la orden de S. Geronimo, 1605, p. 837. Cité in TOLNAY, Hieronimus Bosch. Appendice, p. 76.

العالم في مشاهد تتحدث عن الكيمياء الغريبة للمعرفة، وعن التهديدات القوية للحيوانية ونهاية الزمن. وهناك من جهة ثانية سفينة للحمقى تشكل عند الحكماء أوديسا مثالية وتعليمية للعيوب الإنسانية.

من جهة هناك بوش وبريغل وتييري بوتس ودورير وكل صمت الصور. إن الجنون ينشر سلطته داخل فضاء الرؤية الخالصة. استيهامات وتهديد ومظاهر خالصة لحلم العالم وقدره السري- يمتلك الجنون هنا قوة بدائية للكشف: كشف يقول إن عوالم الحلم واقعية، وأن الغشاء الرقيق للوهم ينفتح على عمق لا قرار له، وأن التأرجح الآني للصورة يضع العالم فريسة لصور مقلقة تستوطن لياليه بشكل دائم. وهناك كشف نقيض لكنه مؤلم هو الآخر، يرى أن واقعية العالم ستُستوعب ذات يوم داخل صورة عجائبية في تلك اللحظة التي تتوسط بين الكائن والعدم الذي هو هذيان التدمير الخالص. إن العالم لم يعد، إلا أن الصمت والظلام لم يلتفا حوله بعد. إنه يتأرجح في صرخة نهائية في الطرف الأقصى الفوقي الذي يلي مباشرة النظام الرتيب للتحقق. ففي ثنايا هذه الصورة التي ستندثر سريعا، ستضيع حقيقة العالم. إن لحمة الظاهر والخفي والصورة المباشرة واللغز غير الصريح، عناصر ستنتشر في لوحات القرن 15 كما لو أنها تشكل الجنون التراجيدي للعالم.

وفي الجانب الآخر سينظر إلى الجنون مع برانت وإيرازم وكل تقاليد النزعة الإنسانية ضمن ما يحيل عليه الكون الخطابي. سيتهذب الجنون وستهذب ملامحه، ولكنه سيلقي بأسلحته أيضا. سيغير من سلميته وسيولد في قلب الإنسان وينظم سلوكه ويعمل على خلخلته. سيمتد بسلطانه إلى المدن ذاتها. فالحقيقة تهدئ الأشياء، أما الطبيعة فتتجاهله، وسيختفي سريعا عندما يظهر ما هو أساس في الكون: حياة وموت، عدالة وحقيقة. وقد يكون كل الناس خاضعين له، إلا أن سلطته ستكون دائما تافهة ونسبية، لأنها ستكشف عن نفسها داخل حقيقته الرديئة في أعين الحكيم. فالجنون عند الحكيم سيصبح موضوعا، وسيكون كذلك في أردأ صورة لأنها ستصبح موضوعا لضحكه. واستنادا إلى هذا، فإنه سيكون أسير أمجاده. فالجنون، حتى وإن كان أحكم العلوم، سينحني أمام الحكمة التي سيظل في نظرها جنونا. قد يكون للجنون الكلمة الأخيرة، ولكنه لن يكون أبدا آخر كلمة في الحقيقة وفي العالم. إن الخطاب الذي سيبرر نفسه من خلاله لا يعود سوى إلى وعي نقدي للإنسان.

إن الصدام بين الوعي النقدي وبين التجربة التراجيدية هو ما يحرك الإحساس بالجنون، وهو ما يوجد في أساس الصياغات التي تمت حوله في بداية عصر النهضة[81].

---

(81) سنبين في دراسة أخرى كيف أن تجربة المجنون والاختزال الذي خضعت له في القرنين 16 و18 لا

ومع ذلك فإن هذا الصدام سيتلاشى سريعا وستختفي، 150 سنة بعد ذلك، تلك البنية التي كانت تتميز بوضوح وتقطيع كاملين في القرن 16. قد تكون كلمة «اختفاء» غير ملائمة من أجل التعيين الدقيق لكل ما حدث، بل هو امتياز خاص منحه عصر النهضة لعنصر من عناصر النسق: ويتعلق الأمر بالعنصر الذي يتعاطى مع تجربة الجنون ضمن حقل اللغة، تجربة كان الإنسان يواجه داخلها قوانين طبيعته الأصلية وحقيقته. وباختصار، يمكن القول إن الوعي النقدي للجنون كان دائما في الواجهة، في الوقت الذي كانت الظلال تبتلع صور الجنون التراجيدية لتختفي نهائيا بعد ذلك. وسيكون من الصعب التعرف على آثارها لمدة طويلة. هناك فقط بعض الصفحات التي كتبها صاد Sade، وكذا أعمال غويا Goya هي الشهادة على أن هذا الاختفاء لم يكن انهيارا، فقد ظلت هذه التجربة التراجيدية، وإن بشكل غريب، حاضرة في الفكر وفي الأحلام، ولم تدمر نهائيا في القرن 16، بل حجبتها ظلال. لقد غطى ذلك الوعي النقدي المتميز على التجربة التراجيدية والكونية. ولذلك، فإن التجربة الكلاسيكية الخاصة بالجنون، وكذا التجربة المعاصرة، لا يمكن اعتبارهما صورة كلية من خلالها نصل إلى حقيقته الإيجابية، إنها صورة مجزأة لا تبدو شاملة إلا ظاهريا: إن الأمر يتعلق بمجموع فاقد لكل توازن. وهو كذلك نتيجة كل ما ينقصه أي كل ما يخفيه. ولقد كان هناك وعي تراجيدي كثيف يسهر على الوعي النقدي للجنون، وعي كان يختفي وراء أشكاله الفلسفية أو العلمية أو الأخلاقية أو الطبيعية. إن هذا الوعي هو الذي أيقظته كلمات نيتشه الأخيرة، ورؤى غويا الأخيرة. وهي أيضا التي بدأ يستشعرها فرويد في أقصى مسارات فكره: إنها تلك التمزقات التي أراد أن يرمز لها من خلال ذلك الصراع الأسطوري بين الليبيدو وغريزة الموت. وهذه التجربة أيضا هي ما يتم التعبير عنها في أعمال أرتو التي كانت تطرح على فكر القرن 20، لو أنه انتبه إلى ذلك، الأسئلة الأكثر إلحاحا والأقل قدرة على جعل السائل يفلت من الدوار داخل هذا العمل الذي لم يتوقف عن التصريح أن ثقافتنا فقدت بؤرتها التراجيدية يوم أبعدت نفسها عن الجنون الشمسي الكبير للعالم. وأبعدت التمزقات التي تحققت داخلها باستمرار «حياة وموت الجنون».

وهذه الإنجازات هي التي تبيح لنا، وهي وحدها القادرة على القيام بذلك، أخيرا الحكم على أن تجربة الجنون الممتدة من القرن 16 إلى الآن مدينة في صورتها الخاصة لأصل معناها، ومدينة لذلك الغياب ولذلك الليل ولكل ما يملؤه. إن تلك الاستقامة الجميلة التي كانت تقود الفكر العقلاني إلى حدود تحليل الجنون باعتباره مرضا عقليا،

يمكن أن تؤول باعتبارها انتصارا للنظريات الإنسانية والوسطية حول الكون الوحشي القديم للتطير، بل باعتبارها انطلاقة جديدة ضمن تجربة نقدية للأشكال التي كانت قديما تهدد بتمزيق العالم.

يجب الآن إعادة تأويلها استنادا إلى بعد عمودي. حينها سيبدو أنها كانت تخفي وراء كل شكل من أشكالها، بطريقة كلية وبطريقة أخطر، تلك التجربة التراجيدية، دون أن تصل مع ذلك إلى تدميرها كليا. ففي أقصى حالات الإكراه كان الانفجار الذي نعاينه منذ نيتشه ضروريا.

* * *

ولكن كيف تشكلت امتيازات التحليل النقدي في القرن 16؟ وكيف صادرت هذه الامتيازات تجربة الجنون إلى الحد الذي جعل كل الصور التراجيدية التي تمت بلورتها سابقا تندثر كلية مع البدايات الأولى للعصر الكلاسيكي؟ وكيف انتهت تلك الحركة التي دفعت أرتو إلى القول: «لقد أحدثت النهضة قطيعة مع واقع كانت له قوانينه فوق الإنسانية، ربما حدث ذلك، ولكنها كانت قوانين طبيعية، ولم تكن النزعة الإنسانية لعصر النهضة تعظيما للإنسان، بل كانت تقليصا من حجمه»[82].

فلنقدم ملخصا لما هو أساس داخل هذا التطور في فهم الطريقة التي تعاطى من خلالها العصر الكلاسيكي مع الجنون.

1 - لقد أصبح الجنون شكلا مرتبطا بالعقل، أو أصبح الجنون والعقل منتظمين داخل علاقة أبدية لا فكاك منها. وهي علاقة تجعل لكل جنون عقلا يحكم عليه ويتحكم فيه. وكل عقل له جنونه الذي يجد داخله حقيقته التافهة. هذا يقاس على ذاك، وضمن هذه المرجعية المتبادلة يرفض بعضهما البعض، ولكنهما لا يتأسسان إلا استنادا إلى هذه العلاقة.

إن الثيمة المسيحية الكبرى القائلة إن العالم جنون في نظر الله، بدأ ينتعش من جديد في القرن 16 ضمن هذا التفاعل الصارم للجدلية. فالإنسان يعتقد أنه في كامل وعيه، وأنه المقياس الصحيح للأشياء. إن المعرفة التي يملكها عن العالم، أو التي يعتقد أنه يملكها تريح كبرياءه: «إذا نظرنا إلى تحت في واضحة النهار، فإننا حيثما نظرنا، فإننا نعتقد أننا نملك نظرا حادا، لكننا إذا صوبنا نظرنا نحو الشمس، فإننا سنكون مضطرين للاعتراف أن فهمنا للأشياء الأرضية فهم قاصر ومتخلف عندما يتعلق الأمر بالذهاب إلى الشمس». إن هذا التحول، الذي هو قلب أفلاطوني خالص، نحو شمس الكائن، لا يكتشف مع الحقيقة، عمق المظاهر الخارجية، إنه يكشف فقط عن هاوية لاعقلنا: «إذا بدأنا نتوجه بأفكارنا إلى الله. . . فإن ما سيروقنا كثيرا تحت غطاء الحكمة سنستشعره باعتباره جنونا،

---

(82) Vie et mort de Satan le Feu, Paris, 1949, p. 17.

وما كان يتخذ شكل فضيلة قصوى، هو في واقع الأمر غباء خالص»[83]. إن الرقي بفكرنا إلى سماوات الله، والكشف عن الهاوية غير المعقولة حيث نحن غرقى، لا يشكلان سوى شيء واحد. ففي تجربة كالفين Calvin يشكل الجنون المقياس الذي نقيس من خلاله الإنسان عندما نقارنه بعقل الله الذي لا تحده حدود.

إن عقل الإنسان في نهائيته لا يشكل فعلا شرارة للنور العظيم، بل هو جزئية من ظلام. فأمام ذكائه المحدود لا تنفتح الحقيقة الجزئية والعرضية للظاهر. ولا يكشف جنونه سوى عن الوجه الآخر للأشياء، وعن جوانبها المظلمة، وعن التناقض المباشر لحقيقتها. إن الإنسان، في صعوده إلى الله، لا يرغب في تجاوز نفسه، بل يود الانفلات كلية من ضعفه الأصلي، إنه يريد السيطرة المباشرة على التقابل بين أشياء العالم وبين جوهرها الإلهي. ذلك أن ما يخرج من الحقيقة داخل الظاهر لا يشكل الانعكاس، بل يشكل التناقض الرهيب: «للأشياء وجهان، كما يقول سيباستيان فرانك Sébastien Franck، ذلك أن الله صمم على مواجهة العالم، سيمنحه الظاهر وسيحتفظ بحقيقة الأشياء وجوهرها. . .لذلك، فإن كل شيء هو نقيض ما يبدو في العالم، إن الأمر يتعلق بسيلين (زهرة) معكوسة»[84]. تلك هي الهاوية التي تغرق فيها الكائنات البشرية التي يشكل التناقض الصارم داخلها مظاهر الحقيقة. ولكن هناك ما هو أكبر من ذلك: إن هذا التناقض ما بين الحقيقة وظاهرها موجود في المظاهر ذاتها. ذلك أن المظاهر، إذا كانت منسجمة مع نفسها، فإنها تعد، على أقل تقدير، إحالة على الحقيقة وعلى شكلها الفارغ. ففي الأشياء ذاتها يجب الكشف عن هذا الانقلاب- انقلاب لن يكون له اتجاه وحيد، ولا حد مسبق، إنه لا يسير من الظاهر إلى الحقيقة، بل يسير من الظاهر إلى ذلك الشيء الآخر الذي يقود إلى نفيه، ثم يسير من جديد نحو ما يعترض على هذا النفي وينفيه، بحيث إن هذه الحركة لن تتوقف أبدا. وقبل هذا التحول الكبير الذي كان ينشده كالفين أو فرانك توقف عنده إيرازم من خلال آليات التحول البسيطة التي كان يفرضها عليه المظهر ضمن مستواه الخاص. إن السيلين المقلوب لا يشكل رمزا للحقيقة التي انتزعها منا الله، وهو أقل من ذلك أو أكثر: «إنه الرمز البين، الأشياء ذاتها، ذلك الافتراض للأضداد الذي يقودنا، إلى الأبد ربما، نحو الطريق الوحيد الصحيح للحقيقة. إن كل شيء» يكشف عن وجهين، الوجه الخارجي يكشف عن الموت، انظروا إلى الداخل، هناك الحياة، أو العكس. إن الجمال يغطي القبح، والغنى يغطي الفقر وتغطي الفضيحة المجد، وتغطي

(83) CALVIN, Institution chrétienne, liv. Ier, chap. Ier, éd. J.-D. Benoît, pp. 51- 52.

(84) Sébastien FRANCK, Paradoxes, éd. Ziegler, § 57 et 91.

المعرفة الجهل. . . . وباختصار افتحوا السيلين فستعثرون على نقيض ما يبدو في الظاهر»[85]. لن تجدوا شيئا خارج التناقض المباشر، شيئا لا يدفع الإنسان إلى الانتماء إلى ذاته، وإلى جنونه الخاص. فإذا قسنا النظام الإنساني بحقيقة الجواهر وبالله، فإنه لن يكون سوى جنون»[86].

وتعد محاولات التخلص من الجنون للوصول إلى الله، ضمن هذا النظام، جنونا أيضا. ففي القرن 16، أكثر من أي قرن آخر، كانت «الرسالة الكورنتية»[*] مصدر دهشة لا مثيل لها: «أتحدث باعتباري مجنونا أكثر من أي شخص آخر»، إن التخلي عن العالم يعد جنونا، وكذلك التخلي الكلي عن إرادة الله، وسيكون ذلك البحث الذي لا نعرف عن نهايته أي شيء، عدا بعض الثيمات القديمة التي تستهوي المتصوفة، جنونا أيضا. ولقد سبق أن أشار تولر Tauler إلى ذلك المسار الذي قاد إلى التخلي عن جنون العالم، ولكنه من خلال هذا التخلي ذاته كان يرتمي في أحضان جنون معتم يستحق الرثاء: «تتهادى السفينة الصغيرة وسط الأمواج، وكالإنسان تجد نفسها في حالة من الضياع، حينها ستنبعث داخله كل صور البؤس»[87]. والتجربة نفسها تحدث عنها نيكولا دوكوس Nicolas de Cues: «عندما يتخلى الإنسان عن المحسوس، ستصاب روحه بالجنون». إن الإنسان في رحلته نحو الله معرض لكل أخطار الجنون، وماذا سيكون مرفأ الحقيقة الذي تدفعه إليه العناية إن لم يكن لاعقلا؟ إن حكمة الله، عندما ندرك وميضها، ليست عقلا تمت مداراته لمدة طويلة، بل هو عمق لا قرار له، ويحتفظ السر داخله بكل أبعاده ولا يكف التناقض عن التناقض مع ذاته، ضمن هذا التناقض الذي يطمح في جعل الحكمة دوارا لكل جنون. «يا إلهي إنها هاوية سحيقة أكثر من نصيحتك»[88]. وما كان يعرفه إيرازم، بسطحية شديدة، عندما قال ببرود «إن الله قد أخفى عن الحكماء أسرار الخلاص، وهو بذلك أنقذ العالم من خلال الجنون ذاته»[89]، كان نيكولا دو كيو Nicolas de Cues قد تحدث عنه قبل ذلك بكثير في سيرورة فكره، لقد فقد عقله الإنساني الضعيف الذي ليس شيئا آخر سوى جنون

---

(85) ERASME, loc. cit., XXLX, p. 53.

(86) أفلاطونية النهضة وخاصة ابتداء من القرن 16 هي أفلاطونية السخرية والنقد

(*) الرسالة الكورنتية aux Corinthiens Epitre: رسائل كتبها القديس بول، وتعتبر تأويلا خاصا للعقيدة المسيحية أثار الكثير من الجدل، وقد استعاد نيتشه هذه الرسائل ووظفها في تأملاته الفلسفية.

(87) TAULER, Predigter, XLI. Cité in GANDILLAC, Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Tauler, p. 62.

(88) CALVIN, Sermon II sur l'Epître aux Ephésiens , in Calvin, Textes choisis par Gagnebin et K. Barth, p. 73.

(89) ERASME, loc. cit., § 65, p. 173.

داخل الجنون الكبير السحيق الذي هو حكمة الله: «لا يمكن لأي تعبير لساني أن يعبر عن ذلك، ولن يستطيع أي فعل إدراكي إدراكه، ولن يستطيع أي قياس قياسه، وأية صورة على تصويره، وأية نهاية تكون نهايته، ولن يكون أي حد حدا له، وأي نسبة تحدد نسبته، إنه غير قابل للتعبير من خلال أي تعبير لفظي، قد يمكننا تصور جمل من هذا النوع لا متناهية العدد، ذلك أنه لا يمكن لأي تصور تصوره. إنها الحكمة التي من خلالها وفيها وعبرها تتجدد كل الأشياء»(90).

لقد أغلقت الآن الدائرة. إن عقل الإنسان في علاقته بالحكمة ليس سوى جنون، وعقل الله، قياسا إلى الحكمة البسيطة للإنسان، يستوعب داخل الحركة الأساسية للجنون. فإذا قسنا كل شيء بالسلمية القصوى، فلن نعثر سوى على الجنون، وإذا قسنا ذلك على السلمية الدنيا، فإن كل شيء سيكون جنونا. والحاصل أنه لا وجود للجنون إلا بالإحالة على العقل. ولكن حقيقة العقل تكمن في الكشف عن جنون يدينه، لكي يضيع هو الآخر داخل جنون يعمل على الكشف عنه. وبمعنى ما، فإن الجنون لا وجود له. إن جنون الإنسان ليس شيئا أمام العقل الأعلى الذي يستوعب وحده الكينونة، أما هاوية الجنون الأصلي، فإنها ليست شيئا، ما دامت ليست كذلك إلا في علاقتها بالعقل الهش للإنسان. والعقل ذاته ليس شيئا، ذلك أن الذي باسمه يُدان الجنون الإنساني سيظهر، عندما نصل إليه، أنه ليس سوى دوار سيلوذ العقل داخله بالصمت.

وهكذا، وتحت التأثير الكبير للفكر المسيحي، سيستبعد الخطر الكبير الذي عاين القرن 15 انتشاره. إن الجنون ليس قوى صماء تعمل على تفجير العالم لتكشف عن امتيازات عجيبة، إنه لا يكشف، في نهاية الزمان، عن عنف الحيوانية أو عن صراع المعرفة والمنع. إنه مدرج ضمن الدورة غير المحددة التي تربطه بالعقل. إن العقل والجنون يتحددان في علاقة بعضهما ببعض، فليس للجنون وجود مطلق في ليل العالم: إنه ليس كذلك إلا في علاقته بالعقل، إن العالم يصارع هذا من خلال ذاك، وينتقد هذا بذاك.

2 – لقد أصبح الجنون شكلا من أشكال العقل ذاته. إنه يندمج معه ليشكل إما قوى خفية، وإما لحظة من لحظات تجليه، وإما شكلا مفارقا يعي ذاته بذاته. وفي جميع الحالات، فإن الجنون لا يمتلك معنى وقيمة إلا داخل حقل العقل.

«إن الحدس هو مرضنا الطبيعي والأصلي. إن الإنسان هو أكثر المخلوقات فاجعة وهشاشة، وهو أكثرها كبرياء. إنه يحس ويرى نفسه يستوطن وحل العالم وأوساخه، ويرى نفسه مرتبطا بأبشع وأردأ وأوسخ جزء من العالم، وهو جزء يقع في آخر مسكن وأبعده عن

---

(90) NicolasdE CUES, Le Profane ; in Œuvres choisies par M. DE GANDILLAC, p. 220.

قمة السماء، يجاور الحيوانات التي تعد أبشع الكائنات، ويتخيل نفسه متعاليا عن دائرة القمر واضعا السماء تحت قدميه. وبزهوه الوهمي هذا يتخيل نفسه مساويا لله»[91].

تلك هي أبشع أشكال الجنون الإنساني، إنه عدم التعرف على البؤس الذي يحيط به من كل جانب، وعدم الحقيقة والخير، وأخيرا عدم إدراك درجة جنونه هو. إن رفض هذا اللاعقل الذي يعد شرط وجوده، معناه أن يحرم المرء نفسه من استعمال عقله بطريقة معقولة. ذلك أنه إذا كان هناك عقل، فإن ذلك لن يكون سوى داخل دائرة القبول الدائم للحكمة والجنون، داخل الوعي الصاحي بتفاعلهما واستحالة الفصل بينهما. إن العقل الحقيقي ليس خالصا من كل تواطؤ مع الجنون. إن الأمر على العكس من ذلك. فعلى العقل أن يسلك نفس السبيل التي يرسمها له الجنون: «اقتربن قليلا يا بنات جوبيتير، سأبرهن لكن إن الوصول إلى هذه الحكمة التامة - التي يقال إنها قلعة الغبطة- لن يمر سوى عبر الجنون»[92]. إلا أن هذا الدرب، الذي لا يمكن أن يقود إلى أية حكمة نهائية، وأن القلعة التي يعدنا بها ليست سوى سراب وجنون متجدد. إن هذا الدرب ذاته هو درب الحكمة، إذا كنا ندرك ونحن نسلكه أنه درب الجنون. إن الفرجة العبثية والصخب الأهوج، هذا الخليط من الأصوات والألوان، يؤكد أن العالم لا يمكن أن يكون إلا عالما للجنون. إن العالم يجب أن نقبله وأن نستقبله في ذاته، في وعي غطرسته التي هي أيضا غطرسة المتفرج والفرجة. يجب ألا نصغي إليه بجد كما نصغي إلى الحقيقة، بل ننتبه إليه بشكل عرضي، إن الأمر يتعلق بخليط من السخرية والمجاملة، سهولة وسر المعرفة الذي لا يمكن أن يسقط في شرك التحايل، ذلك الانتباه الذي يشدنا إلى فرجات المعرض: إننا لا نستمع إليه بالأذن التي «تستعمل للاستماع إلى الصلوات المقدسة، بل بتلك التي تنتصب من أجل الاستماع داخل معرض كلمات المشعوذين والمضحكين والمهرجين، أذن الحمار الذي يعرضه ملكنا ميداس أمام الإله بان[*] Pan»[93]. هنا في هذا المعطى المباشر والملون والصاخب، في هذا القبول المريح الذي يشكل رفضا غير مرئي، يتحقق بالتأكيد جوهر الحكمة، لا في البحث الطويل عن الحقيقة الخفية. إن العقل يستولي سرا على الجنون من خلال نمط استقباله له. إنه يحيط به ويعيشه ويستطيع التحكم فيه.

فأين سيقع الجنون إن لم يكن ذلك داخل العقل ذاته باعتباره شكلا من أشكاله أو مصدرا من مصادره؟ إن التشابه بالتأكيد كبير بين أشكال العقل وأشكال الجنون. إنه تشابه

---

(91) MONTAIGNE, Essais, liv. II, chap. XII, éd. Garnier, t. II, p. 188.

(92) ERASME, loc. cit., § 30, p. 57.

(*) بان pan إله البوادي والموسيقى، جسمه يشبه الحيوان

(93) Ibid., § 2, p. 9.

مقلق أيضا. فكيف يمكن التمييز داخل فعل بالغ الحكمة قام به مجنون، وبين أبشع أشكال الجنون الصادرة عن رجل ينظر إليه عادة أنه حكيم وسوي؟ وكما يقول شارون Charron «إن الحكمة والجنون متجاوران، فليس بين هذا وذاك سوى خطوة. وهذا ما يتضح من سلوك الحمقى»[94]. إلا أن هذا التشابه، حتى وإن كان سيشوش على العقلاء، هو في خدمة العقل ذاته. إن العقل، وهو يجرف في مسيرته أقسى أشكال العنف الجنوني، يستطيع مع ذلك، عبر هذا، الوصول إلى غاياته القصوى. لقد أحس مونتيني Montaigne، وهو يزور لو تاس Le tasse لحظة هذيانه، بالغيظ أكثر من إحساسه بالشفقة، بل أحس بإعجاب أكثر من أي إحساس آخر. إنه أحس بغيظ دون شك وهو يرى أن العقل، هنا في هذا المكان، حيث بإمكانه الوصول إلى قمته، قريب جدا من أعمق حالات الجنون: «من منا لا يعرف كم هو غير مرئي ذلك التقارب بين الجنون وبين التسامي الكبير لذهن حر، أو آثار فضيلة عليا وخارقة»؟ ألا يشكل هذا موضوعا لإعجاب مفارق، ألا يدل هذا على أن العقل يستمد من الجنون ذاته مصادره الأكثر غرابة. فإذا كان لوتاس، وهو «واحد من النبيهين والعباقرة، ومن الذين تكونوا في أحضان ذلك الشعر القديم والخالص، وفاق في ذلك كل شعراء إيطاليا»، يجد نفسه الآن «في حالة تدعو إلى الرثاء، يصارع الموت»، ألا يعود سبب ذلك إلى «حيويته القاتلة»؟ إلى ذلك الوضوح الذي أعماه؟ إلى ذلك الامتلاك الدقيق للعقل الذي حوله إلى إنسان بلا عقل؟ إلى ذلك البحث الغريب والمستمر عن علوم قادته إلى الغباء؟ إلى ذلك الاستعداد للتمارين الروحية التي حولته إلى كائن بدون تمارين وبدون روح[95].

إذا كان الجنون هنا تقديسا لمجهودات العقل، فلأنه يعد جزءا من هذه المجهودات: إن حيوية الصور وعنف الهوى وانكفاء الذهن على نفسه، وهي أشياء دالة على الجنون، تعد من أخطر أدوات العقل لأنها الأكثر حدة. فلا وجود لعقل قوي لا يغامر ضمن الجنون من أجل الوصول إلى عمله. «لا وجود لذهن كبير لا يمتزج معه الجنون... وبهذا المعنى فقد انتابت الحكماء وأكثر الشعراء شجاعة موجات غضب أخرجتهم أحيانا عن طورهم»[96]. إن الجنون لحظة قاسية، ولكنها أساسية في إواليات اشتغال العقل. فمن خلاله يتجلى العقل وينتصر. إن الجنون بالنسبة للعقل ليس سوى قوته الحية والسرية[97].

---

(94) CHARRON, De la sagesse, liv. Ier , chap. XV, éd. Amaury Duval, 1827, t. I, p. 130.

(95) MONTAIGNE, loc. Cit., p. 256.

(96) CHARRON, loc. cit., p. 130.

(97) Cf. dans le même esprit SAINT-EVREMOND, Sir Politik would be (acte V, sc. II).

لقد أصبح الجنون شيئا فشيئا أعزل ومفصولا عن موقعه الأصلي. لقد اجتاحه العقل، وتم استنباته داخله. وذلك هو الدور الغامض الذي قام به الفكر الشكاك، أو بالأحرى ذلك العقل الواعي بالأشكال التي ترسم حدوده، والقوى التي تعوق مساره. لقد اكتشف العقل الجنون باعتباره إحدى صوره الخاصة- وهي طريقة أخرى لاستبعاد كل ما يمكن أن يشكل سلطة خارجية أو عداء لا حد له. إن الأمر يتعلق بعلامة على التسامي، ولكنه يقوم في الوقت ذاته بوضع الجنون في قلب اهتماماته باعتباره لحظة أساسية في طبيعته. وبعيدا عن مونتيني وشارون، ولكن ضمن تلك الحركة التي تدرج الجنون ضمن طبيعة العقل ذاته، سينتصب مسار تأملات باسكال Pascal: «إن الكائنات حمقى بالضرورة لدرجة أنه سيكون المرء مجنونا إذا لم يكن مجنونا»[98]. إن هذا التأمل يستعيد ويحتضن داخله كل ذلك العمل الذي قام به إيرازم: اكتشاف جنون محايث للعقل، وانطلاقا من ذلك سيقع الانشطار: هناك «جنون مجنون» يرفض ذلك الجنون الخاص بالعقل الذي، وهو يرفضه، يضاعف من حجمه، ومن خلال هذه المضاعفة، سيسقط في أبسط وأكثر أشكال الجنون مباشرية وأشدها انغلاقا. ومن جهة ثانية هناك «جنون حكيم» الذي يقوم باستقبال جنون العقل، ويستمع إليه، ويعترف له بحقوق المواطنة، ويقبل أن تتخلله قواه الحية، ومن خلال كل ذلك، يحمي نفسه فعليا من الجنون، فالإصرار على الرفض ينتهي دائما بالفشل.

ذلك أن حقيقة الجنون لا تشكل الآن سوى شيء واحد مع انتصار العقل والتحكم النهائي فيه: إن حقيقة الجنون هي أن يكون موقعه داخل العقل، أن يكون إحدى صوره، أن يكون قوة وحاجة آنية لإثبات وجوده.

* * *

ربما يكون هذا هو سر حضوره المتعدد في أدب القرن 16 وبداية القرن 17. إنه فن قام في رحلته الشاقة من أجل التحكم في عقل يبحث عن نفسه، بالاعتراف بحضور الجنون، جنونه هو، والإمساك به ومحاصرته للانتصار عليه. لعبة ممتدة من زمن الباروك. ولكن هنا، كما في الفكر، يجب القيام بعمل يقود هو الآخر إلى تأكيد التجربة التراجيدية للجنون داخل وعي نقدي. فلنتجاهل الآن هذه الظاهرة، ولنترك جانبا تلك الصور وتنوعها تعبر عن قيمتها في دون كيشوت كما في روايات سكيديري Scudéry، وفي الملك لير، كما في مسرح روترو Routrou أو ترستان لارميت Tristan L'hermite.

فلنبدأ بأكثر هذه التجارب أهمية، وأكثرها امتدادا في الزمن - فالقرن 19 سيدرك

---

(98) Pensées, éd. Brunschvicg, n° 414.

أشكالها الآخذة في الاندثار-[99]: الجنون عبر التماهي الروائي. لقد رسخ سيرفانتيس إلى الأبد خصائص هذه الرواية. إلا أن هذه الثيمة سيتم تداولها باستمرار: إم من خلال تكييف مباشر (لقد تم عرض دون كيشوت لغيران دو بوسكال Guerin de Bouscal سنة 1639، سنتين بعد ذلك سيتم عرض حكومة سانشا بانصا)، وإما من خلال إعادة تمثيل حلقة خاصة (فجنون كاردينيو ل بيتشو لا يشكل سوى تنويع حول ثيمة «الفارس الوسخ» لسييرا مورينا)، أو بطريقة غير مباشرة، من قبيل سخرية الروايات العجائبية (كما هو الحال مع سيلي المزيفة[*] لسيبلينيي Subligny، داخل المحكي ذاته وذلك في الفصل الخاص بجولي دارفيان Julie d'Arviane). لقد كانت الخرافات تنقل من المؤلف إلى القارئ، إلا أن ما كان عجائبيا، في هذا الجانب، سيصبح استيهاما في الجانب الآخر. إن حيلة الكاتب كان يتم تلقيها بسذاجة باعتبارها صورة من صور الواقع. ظاهريا لا يتعلق الأمر هنا سوى بنقد سهل لروايات الاختراع. إلا أن ما هو مستتر هو التعبير عن قلق حول الروابط داخل العمل الفني بين الواقعي والمخيالي، وأيضا قلق من خلل التواصل بين الاختراع العجائبي والافتتان الهذياني. «نحن مدينون للمتخيلات المهزوزة في إبداعات الفن، إن دلال التشكيليين والشعراء والموسيقيين ليس سوى اسم تم تهذيبه لكي يعبر عن حماقاتهم»[100]. إن الأمر يتعلق بجنون يتم التشكيك داخله في قيم عصر آخر وفن آخر وأخلاق أخرى، ولكن داخله تنعكس أيضا كل أشكال المخيال الإنساني، وقد أصابها تشويش وخلل وتشكيك متبادل، حتى تلك الموغلة في القدم.

وهناك جنون قريب من الأول وهو ما يمثله جنون التخمين العبثي، ولكن الأمر لا يتعلق هنا بنموذج أدبي يتماهى فيه المجنون، بل يتم من خلال انتماء مخيالي يمكنه من امتلاك كل الخصائص وكل الفضائل أو القوى التي جرد منها، إنها وريث فيلوسيا القديمة لإيرازم، فقير ولكنه غني، دميم ولكنه يتملى ذاته، يعتقد أنه إله رغم أن السلاسل مازالت في رجليه، إنه شبيه بمجاز أوسيما Ousuma الذي كان يعتقد أنه نيبتون[101]. إنه القدر السخيف للشخصيات السبع في «صاحب الرؤى»[102] لشاتوفور Chaeaufort، وفي

(99) الفكرة كانت شائعة في القرن 18 خاصة بعد روسو، فقراءة الروايات أو مشاهدة المسرحيات تقود إلى الجنون. Cf. infra, II^e partie, chap. IV

(*) La fausse clelie

(100) SAINT-EVREMOND, Sir Politik would be, acte V, sc. II.

(101) CERVANTES, Don Quichotte, IIᵉ partie, chap. Iᵉʳ.

(102) في Les Visionnaire نشاهد Capitan poltron يعتبر نفسه أخيل، شاعرا منتفخا، محبا للقصائد الجاهلة، غنيا متخيلا، فتاة تعتقد أن الجميع يحبها، متحذلقة تعتقد أنها قادرة على الحكم على كل الناس من خلال وقائع كوميدية، وأخرى تعتقد أنها بطلة رواية.

pédant joué لريشسورس Richesource في Sir Politik. إنها حماقات لا تعد ولا تحصى، لها وجوه متعددة بعدد الطبائع الموجودة في العالم. وبطموحات متعددة ومثلها من الأوهام. إنها أقل الحماقات حدة حتى في حالاتها القصوى، إنها موجودة داخل كل إنسان وفي العلاقة المخيالية التي تربطه بنفسه. وداخلها تتولد كل العيوب اليومية. إن إدانتها هي العنصر الأول والأخير لكل نقد أخلاقي.

وإلى عالم الأخلاق أيضا ينتمي «جنون العقاب العادل». إن الجنون يعاقب فوضى القلب من خلال فوضى الذهن. بل للجنون سلطات أخرى: إن العقاب الذي ينزله يتضاعف من تلقاء نفسه، وذلك في حدود أنه، وهو يعاقب، يكشف عن الحقيقة. إن عدالة هذا الجنون تتميز بكونها عدالة حقيقية. إنها حقيقية لأن المتهم يحس في دوامة استيهاماته بما سيكون إلى الأبد ألم عقابه: فإيرازم سيشعر بشكل مسبق في ميليت Melite أن أومينيد Euménide تطارده، ومينوس Minos يدينه. إنها حقيقية أيضا لأن الجريمة المخبأة في أعين الجميع تنكشف في ليل هذا العقاب الغريب. إن الجنون يسلم معناه داخل ذلك الكلام اللامعقول الذي لا نستطيع التحكم فيه. إنه يفصح، في خرافاته، عن حقيقته الخفية، إن صراخه هو صوت وعيه. وهكذا، فإن هذيان السيدة ماكبث يكشف «لأولئك الذين يجب ألا يصرخوا» عن كلمات لم تهمس إلا في «آذان صماء»[103].

وهناك نوع أخير من الجنون: ويتعلق الأمر ب «الهوى الميئوس منه». إنه الحب الذي خاب جراء اندفاعه الشديد، أو الحب الذي خانه قدر الموت، فلا مآل له سوى الجنون. فما دام له موضوع، فإن الحب المجنون هو حب أكثر مما هو جنون. لقد ترك وحيدا، فتابع سيره داخل فراغ الهذيان. فهل يتعلق الأمر بعقاب نزل على هوى أسلم نفسه للعنف؟ الأمر كذلك دون شك، إلا أن هذا العقاب ذاته هو تليين. إنه ينشر، داخل الغياب غير المستعاد، رحمة الحضور المخيالي. إنه يجد في مفارقة الفرح البريء أو في بطولة الملاحقة اللامعقولة، الشكل الآيل للاندثار. فإذا كان الجنون يقود إلى الموت، فإنه سيقود إلى موت لن ينفصل فيه المحبون عن بعضهم البعض أبدا. إنها الأغنية الأخيرة لأوفيلي، وهذيان أريست Ariste في «الجنون الحكيم»، إنه خاصة الجنون الهادئ للملك لير.

في أعمال شكسبير تتماهى الحماقات مع الموت والجريمة، وتنصاع الأشكال في أعمال سيرفانتيس للتخمينات ولكل أوهام المخيال. إلا أن الأمر هنا يتعلق بنماذج راقية يحد من قوتها المقلدون. وبدون شك فإنها، في الجانبين، شاهدة على تجربة تراجيدية للجنون ولدت في القرن 15، أكثر مما هي شاهدة على تجربة نقدية وأخلاقية للاعقل

---

(103) Macbeth, acte V, sc. Ier.

تطورت في المرحلة التي عاش فيها شكسبير وسيرفانتيس. إنها كانت تعيد، في انفصال عن الزمن، نسج روابط مع ماضي كان آيلا إلى الاندثار. ولن يتواصل وجوده إلا في الظلام. ولن نعرف ما كان يحدث في بداية القرن 17 في التجربة الأدبية للجنون إلا من خلال مقارنة أعمالهم مع ما تحتوي عليه من الدلالات التي ولدت في تجارب معاصريهم أو مقلديهم.

إن الجنون يحتل في أعمال سيرفانتيس أو شكسبير موقعا هاما وذلك لأنه بدون سند. فلا شيء يرده إلى الحقيقة والعقل. إنه لا يطل سوى على التمزق، ومن ثم على الموت. إن الجنون في هذه العبارات العبثية، ليس زهوا، إن الفراغ الذي يملؤه هو «شر يتجاوز ممارستي» كما يقول طبيب السيدة ماكبث. إنه امتلاء الموت: جنون لا حاجة له بالطبيب، إنه يحتاج فقط إلى رحمة الله»[104]. إن الفرح الطفولي الذي اهتدت إليه أوفيلي لا يتصالح مع أية سعادة، فنشيده اللامعقول قريب من الأساس، مثله في ذلك مثل «صرخة المرأة التي تعلن على امتداد دهاليز قصر ماكبث «إن الملكة ماتت»[105]. وبدون شك، فإن موت دون كيشوت تم في جو هادئ، عندما أعاد صلته، في اللحظة الأخيرة، بالعقل والحقيقة. وفجأة وعى جنون الفارس ذاته، وانفرطت أمام أعينه البلاهة. ومع ذلك، ألم تكن هذه الحكمة المفاجئة لجنونه شيئا آخر غير «جنون جديد يسري من جديد في عقله»؟ إنه غموض لا يتوقف عند حد، ولا يمكن الحسم فيه في النهاية إلا بالموت ذاته. إن الجنون المندثر والنهاية الوشيكة لا يشكلان سوى شيء واحد. «وربما يشكلان علامة من العلامات التي تضمن أن المريض، وهو يحتضر، إنما يعود بسهولة من الجنون إلى العقل». إلا أن الموت ذاته لا يجلب السكينة: سينتصر الجنون ثانية – إنه حقيقة أبدية بشكل ساخر، فيما هو أبعد من نهاية حياة سلمت نفسها مع ذلك للجنون من خلال هذه النهاية ذاتها. وستتعقبه بشكل ساخر حياته المجنونة، ولن تخلده إلا من خلال الجنون. إن الجنون هو أيضا الحياة اللامتناهية للموت. «هنا يتحرك الهيدلج[*] الرهيب الذي يدفع بالحذر بعيدا إلى الحد الذي نعاين معه الموت ينتصر على الحياة من خلال الموت»[106].

ولكن سرعان ما سيغادر الجنون مناطقه القصوى التي وضعه فيها سيرفانتيس وشكسبير، ليحتل، في أدب بداية القرن 17، موقعا توسطيا. سيصبح عقدة لا حلا، إنه التقلبات لا اللحظة الأخيرة. لقد أبعد الجنون من اقتصاد البنيات الروائية والمسرحية فسمح بذلك بتجلي الحقيقة والعودة الهادئة إلى العقل.

Ibid. (104)

Ibid., acte V, sc. V. (105)

(*) الهيدلج hidalgo: نبيل إسباني

CERVANTES, Don Quichotte, IIe partie, chap. LXXIV, trad. Viardot. (106)

تطورت في المرحلة التي عاش فيها شكسبير وسيرفانتيس. إنها كانت تعيد، في انفصال عن الزمن، نسج روابط مع ماضي كان آيلا إلى الاندثار. ولن يتواصل وجوده إلا في الظلام. ولن نعرف ما كان يحدث في بداية القرن 17 في التجربة الأدبية للجنون إلا من خلال مقارنة أعمالهم مع ما تحتوي عليه من الدلالات التي ولدت في تجارب معاصريهم أو مقلديهم.

إن الجنون يحتل في أعمال سيرفانتيس أو شكسبير موقعا هاما وذلك لأنه بدون سند. فلا شيء يرده إلى الحقيقة والعقل. إنه لا يطل سوى على التمزق، ومن ثم على الموت. إن الجنون في هذه العبارات العبثية، ليس زهوا، إن الفراغ الذي يملؤه هو «شر يتجاوز ممارستي» كما يقول طبيب السيدة ماكبث. إنه امتلاء الموت: جنون لا حاجة له بالطبيب، إنه يحتاج فقط إلى رحمة الله»[104]. إن الفرح الطفولي الذي اهتدت إليه أوفيلي لا يتصالح مع أية سعادة، فنشيده اللامعقول قريب من الأساس، مثله في ذلك مثل «صرخة المرأة التي تعلن على امتداد دهاليز قصر ماكبث «إن الملكة ماتت»[105]. وبدون شك، فإن موت دون كيشوت تم في جو هادئ، عندما أعاد صلته، في اللحظة الأخيرة، بالعقل والحقيقة. وفجأة وعى جنون الفارس ذاته، وانفرطت أمام أعينه البلاهة. ومع ذلك، ألم تكن هذه الحكمة المفاجئة لجنونه شيئا آخر غير «جنون جديد يسري من جديد في عقله»؟ إنه غموض لا يتوقف عند حد، ولا يمكن الحسم فيه في النهاية إلا بالموت ذاته. إن الجنون المندثر والنهاية الوشيكة لا يشكلان سوى شيء واحد. «وربما يشكلان علامة من العلامات التي تضمن أن المريض، وهو يحتضر، إنما يعود بسهولة من الجنون إلى العقل». إلا أن الموت ذاته لا يجلب السكينة: سينتصر الجنون ثانية - إنه حقيقة أبدية بشكل ساخر، فيما هو أبعد من نهاية حياة سلمت نفسها مع ذلك للجنون من خلال هذه النهاية ذاتها. وستتعقبه بشكل ساخر حياته المجنونة، ولن تخلده إلا من خلال الجنون. إن الجنون هو أيضا الحياة اللامتناهية للموت. «هنا يتحرك الهيدلج(*) الرهيب الذي يدفع بالحذر بعيدا إلى الحد الذي نعاين معه الموت ينتصر على الحياة من خلال الموت»[106].

ولكن سرعان ما سيغادر الجنون مناطقه القصوى التي وضعه فيها سيرفانتيس وشكسبير، ليحتل، في أدب بداية القرن 17، موقعا توسطيا. سيصبح عقدة لا حلا، إنه التقلبات لا اللحظة الأخيرة. لقد أبعد الجنون من اقتصاد البنيات الروائية والمسرحية فسمح بذلك بتجلي الحقيقة والعودة الهادئة إلى العقل.

---

(104) Ibid.

(105) Ibid., acte V, sc. V.

(*) الهيدلج hidalgo: نبيل إسباني

(106) CERVANTES, Don Quichotte, IIe partie, chap. LXXIV, trad. Viardot.

وهذا معناه أن الجنون لم يعد ينظر إليه من خلال واقعه المأساوي ضمن التمزق الذي يقوده إلى العالم الآخر، بل سينظر إليه فقط من خلال سخرية أوهامه. إنه ليس عقابا واقعيا، بل صورة للعقاب، وهو لذلك كيان مزيف، فلا يمكن ربط الجنون إلا بمظاهر جريمة أو وهم موت. فإذا كان أريسط Ariste قد أصبح، في «جنون الحكيم»، مجنونا عندما سمع بموت ابنته، فلأن ابنته هذه لم تمت فعلا. وعندما اعتقد إيرازم في ميليت أن أومينيد تطارده وتجرجره أمام مينوس، فلأن ذلك كان عقابا على جريمة قد يكون ارتكبها، أو أراد ارتكابها، ولكنها لم تؤد أبدا إلى موت حقيقي. لقد سلب الجنون الحقيقي من جديته الدرامية: فهو لا يشكل عقابا أو يأسا إلا على مستوى الخطأ. إن وظيفته الدرامية لا يمكن أن تستمر إلا إذا تعلق الأمر بمأساة مزيفة: شكل خرافي حيث لا وجود سوى لأخطاء مفترضة وجرائم وهمية واختفاءات موعودة باللقاء.

ومع ذلك، فإن غياب جديته لا تمنعه من أن يكون حالة أساسية أكثر مما كان من قبل. ذلك أنه إذا كان يضع حدا للوهم، فانطلاقا منه يتبدد هذا الوهم. إن الشخصية التي تخبئ أخطاءها داخل الجنون تبدأ لاإراديا في البحث عن جوهر. إنها تقول الحقيقة عندما تتهم نفسها. ففي ميليت مثلا كل الحيل التي يراكمها البطل لكي يخدع الآخرين تنقلب ضده، وكان هو أولى الضحايا عندما أعتقد أنه متهم بقتل غريمه وخليلته. إلا أنه، وهو يهذي، يؤاخذ على نفسه أنه اختلق مراسلات غرامية. وظهرت الحقيقة في الجنون ومن خلاله، وهي الحقيقة التي ستقود وحدها، وقد استثارها حل وهمي، إلى إيجاد حل للبلبلة الواقعية التي كان هو سببها ونتيجتها. وبعبارة أخرى، إن الجنون هو العقاب المزيف لنهاية مزيفة. إلا أنه سيكشف، من خلال فضيلته الذاتية، عن المشكل الحقيقي الذي سينتهي فعلا إلى نهايته. إنه يخفي تحت غطاء الخطأ، العمل السري للحقيقة. وإلى هذه الوظيفة، وهي وظيفة غامضة ومركزية، يستند مؤلف «مستشفى المجانين» من أجل التمثيل لعاشقين تظاهرا بالجنون واختفيا وسط المجانين من أجل الإفلات من مطارديهم. ففي حالة جنون مختلقة تزعم الفتاة، التي كانت متنكرة في ثياب فتى، أنها أنثى- وهي كذلك فعلا – لتعلن بذلك، وقد ألغت في الوقت ذاته حالتي الزيف، الحقيقة التي ستنتصر في النهاية.

إن الجنون هو الشكل الخالص والكلي للالتباس: إنه ينظر إلى المزيف باعتباره حقيقة، وينظر إلى الموت باعتباره حياة، وينظر إلى الرجل باعتباره امرأة، وينظر إلى العاشقة باعتبارها أورنيي Erinnye، وينظر إلى الضحية باعتبارها مينوس. ولكنه الشكل الضروري أيضا للالتباس ضمن الاقتصاد الدرامي: ذلك أنه ليس في حاجة إلى أي عنصر خارجي من أجل الوصول إلى الحل الحقيقي. يكفي أن يدفع بوهمه إلى الحقيقة. وهكذا، فإنه يوجد وسط البنية ومركزها الآلي باعتباره في الوقت ذاته خاتمة غير حقيقية مليئة بأسرار

البداية الجديدة، واستئناسا بما يبدو باعتباره تصالحا مع العقل والحقيقة. إنه يحدد النقطة التي يسير نحوها، ظاهريا، القدر التراجيدي للشخصيات، وانطلاقا منها تنبعث فعلا الخطوط التي تقود إلى السعادة المبحوث عنها. فداخل الجنون يقوم التوازن، إلا أنه يخفي هذا التوازن في ثوب سحابة الوهم وتحت غطاء الفوضى المختلقة. إن الدقة المعمارية تختفي تحت غطاء الإعداد اللبق للعنف المختل. إن هذه الحيوية المفاجأة، وهذه العفوية في الحركات والكلمات، وريح الجنون هذه التي تطوح بهم دفعة واحدة وتكسر الخطوط وتحدث قطيعة مع المواقف، وتدعك القماش- في حين تشد الخيوط إلى بعضها البعض بمتانة- إن هذا يشكل خديعة باروكية. إن الجنون هو الخديعة الكبرى في بنيات التراجي-كوميدي في الأدب السابق على الكلاسيكية[107].

ولقد كان سكودوري Scudéry على وعي تام بذلك. فقد قام، وهو يحاول أن يؤسس مسرحا للمسرح، في مسرحيته «كوميديا الممثلين»[*] بإدراج نصه ضمن أوهام الجنون. فقد قسم الممثلين إلى فريقين: فريق يقوم بدور الجمهور وفريق يقوم بدور الممثلين. وبناء عليه، كان عليه أن يوهم بأن الديكور واقعي واللعب يمثل الحياة، والحال أن الأمر يتعلق بلعب يتم داخل ديكور واقعي. ومن جهة ثانية أن يوهم أن الأمر يتعلق بلعب ومحاكاة للممثلين، والحال أن الممثل يقوم حقيقة بلعب دور في مسرحية. إنها لعبة مزدوجة، كل عنصر داخلها موزع على كيانين، مشكلا بذلك تبادلا متجددا بين الواقع والوهم الذي يشكل هو ذاته المعنى الدرامي للجنون. يقول موندوري Mondory في مقدمة مسرحية سكودوري «لا أدري بالضبط إلى أي حد وصلت غرابة أصدقائي، ولكني أقدر أنها كبيرة جدا، إلى الحد الذي يدفعني إلى الاعتقاد أن هناك سحرا ما سلبهم عقولهم، والأخطر من ذلك أن هذا السحر يدفعهم إلى جعلي أتخلى عن عقلي أنا أيضا، وتتخلون عن عقولكم أنتم أيضا. إنهم يريدون إقناعي بأنني لست على خشبة المسرح، وأن مدينة ليون توجد هنا في هذا المكان، وأن هناك فندقا، وأمامنا لعبة الكف، وهناك ممثلون ليسوا نحن، ومع ذلك نحن هم ونقوم بتمثيل مسرحية رعوية»[108].

* * *

(107) يجب القيام بدراسة بنيوية للروابط بين الحلم والجنون في مسرح القرن .17 فقرابتهما كانت منذ مدة طويلة ثيمة فلسفية وطبية (انظر الفصل الثاني من الجزء الثالث من هذا الكتاب)، فالحلم يبدو مع ذلك متأخرا باعتباره عنصرا أساسيا في البنية الدرامية. فمعناه في جميع الحالات شيء آخر لأن الواقع الذي يستوطنه ليس واقع المصالحة، بل النهاية التراجيدية. إن سرابه يرسم الأفق الحقيقي للدراما ولا يقود إلى الخطأ، كما يفعل ذلك الجنون، الذي في سخرية فوضاه الظاهرة، يشير إلى خاتمة مزيفة.

(*) comédie des comediens

(108) G. DE SCUDERY, La Comédie des comédiens, Paris, 1635.

لقد ولدت التجربة الكلاسيكية للجنون، وخفتت حدة التهديد المتصاعد الذي وصل مداه في القرن 15، وفقدت القوى المقلقة التي استوطنت لوحات بوش عنفها. وظلت هناك أشكال، وهي الآن أشكال شفافة وغير عنيفة، تكون موكبا، هو الموكب الضروري للعقل. وكف الجنون عن أن يكون تجسيدا في محيط العالم والإنسان والموت، وصورة عن العالم الآخر. لقد تلاشت ظلمات تلك الليلة التي كانت العيون مشدودة إليها، والتي تنبع منها أشكال المستحيل، وجلل النسيان العالم الذي كانت تجوبه العبودية الحرة للسفينة: إنها لن تذهب، في رحلتها الغريبة، أبعد مما هو موجود، ولا دون ما هو موجود. إنها لن تكون أبدا تلك الحدود الهاربة المطلقة. ها هي ترسو بثبات وسط الأشياء والناس. لقد احتُفظ بها وثُبتت في مكانها، إنها لم تعد قاربا، بل أصبحت مستشفى.

ولم يمر سوى قرن على انتشار سفن الحمقى، حتى كانت الثيمة الأدبية «مستشفى المجانين» ترى النور، وأصبحت كل رأس فارغة ومربوطة وخاضعة للعقل الإنساني الحقيقي تتحدث عنها من خلال التناقض والسخرية والحكمة: «مستشفى المجانين غير القابلين للشفاء حيث تنبع منه كل أشكال الجنون والأمراض الذهنية، وهناك رجال ونساء يعملون جاهدين وبإبداع من أجل اكتساب الحكمة»[(109)]. لقد كان لكل شكل من أشكال الجنون موقعه وشاراته وإلهه الحامي: لقد كان جوبيتير هو إله الجنون المسعور والمخرف الذي كان يرمز له بمعتوه مربوط مكوم على كرسي ولا يتوقف عن الحركة أمام مينارف Minerve، والاكتئاب الأسود الذي كان يطوف في البوادي، ذئاب وحيدة وجائعة. فجوبيتر هو سيد المسخ الحيواني، ثم كان هناك «المجانين السكارى»، و«المجانين الذين بلا ذاكرة ولا إدراك»، و«المجانين الخامدون أشباه موتى»، و«المجانين الطائشون بلا دماغ»... كل عالم الفوضى هذا كان يعلن في نظام كامل بدوره عن مديح العقل. إن الحجز في هذا المستشفى ذاته كان يحل محل الإبحار.

لقد تم التحكم في الجنون، ومع ذلك ظل محتفظا بكل مظاهر سيادته. لقد أصبح جزءا من إجراءات العقل والعمل والحقيقة. لقد أصبح يمارس نشاطه في الوجه الشفاف للأشياء وفي تقلبات النهار، يمارسه في الظاهر وفي غموض الواقعي والوهمي، في هذه اللحمة غير المحددة والمستعادة دائما والمنبوذة دائما أيضا. إنه يفصل الحقيقة عن الظاهر ويوحدهما أيضا. إنه يخفي ويكشف، يقول الحقيقة ويكذب، فهو ظل ونور، إنه يغري، فهو الصورة المركزية والمتسامحة، صورة كانت هشة ومازالت لهذا العصر الباروكي.

---

(109) GAZONI, L'ospedale de' passi incurabili, Ferrare, 1586. Traduit et arrangé par F. DE CLAVIER (Paris, 1620). Cf. BEYS, L'Ospital des Fous (1635) repris et modifié en 1653 sous le titre Les Illustres Fous.

يجب ألا نندهش أن نعثر على الجنون في التخييل الروائي والمسرحي. ويجب ألا نندهش أيضا إذا رأيناه يجوب الشوارع. لقد التقى به فرانسوا كوليتي François Colletet ألف مرة:

لمحت في هذا الشارع
بريئا يتعقبه الأطفال
تأمل أيضا ماذا سيفعل
بكل هذا العدد الكبير من الأسمال
رأيت من يتغنى بشتم تلك المجنونات الفظات(110).

إن الجنون يرسم صورة مألوفة في المشهد الاجتماعي. لقد أصبح الناس يستمتعون بشدة بتلك الأخويات القديمة للبلهاء، ويستمتعون بحفلاتهم واجتماعاتهم وخطاباتهم. لقد كان نيكولا جوبير Nicolas Joubert يستثير الناس ضده أو معه، هو الذي كان يلقب بأمير البلهاء، وهو اللقب الذي نافسه عليه فلانتيني لوكونت Valentini Leconte وجاك ريسنو Jacques Resneau ونتج عن ذلك هجاء ومحاكمات ومرافعات، وقد أعلن محاميه في النهاية الحكم لصالحه باعتباره: «رأسا فارغة، وجمجمة فاسدة، وخالية من أي حس مشترك، إنه عصا، ودماغ ليس في مكانه، لا نوابض ولا عجلات تامة في رأسه»(111). لقد كان هناك بلوي داربيريس Bluet d'Arberes، ويطلق عليه الكونت دوبيرميسيون، من محميي الكركي(*) Créqui وليديغيير Lesdiguières وبويون Bouillon، ولقد أصدر سنة 1602 كتابا، أو وضعه آخرون باسمه، يحذر فيه القارئ «أنه لا يعرف القراءة ولا الكتابة ولم يتعلم قط، وما يقدمه «هو إلهام ووحي من الله والملائكة»(112). ولقد أعلن بيير دو بوي Pierre Dupuis، الذي يتحدث عنه رينيي في أهجوته السادسة(113) وقد كان حسب ما يقوله براسكامبيل نفسه Brascambille «مجنونا كبيرا في فستان طويل»(114)، في «تنبيهات

---

(110) François COLLETET, Le Tracas de Paris, 1665.

(111) Cf. PELLEUS, La Défense du Prince des Sots (s. c. ni d.) ; Plaidoyer sur la Principauté des Sots, 1608. Egalement : Surprise et fustigation d'Angoulevent par l'archprêtre des poispillés, 1603. Guirlande et réponse d'Angoulevent.

(*) الكركي: عائلة تنحدر من الأرتواز عاشت في القرنين 16 عشر و17.

(112) Intitulation et Recueil de toutes les uvres que (sic) Bernard de Bluet d'Arbères, comte de permission, 2 vol., 1601-1602.

(113) REGNIER, Satire VI, vers 72.

(114) Brascambille (Paradoxes 1622, p. 45). Cf. une autre indication dans DESMARIN, Défense du poème épique, p. 73.

حول صحوة السيد غيوم»، أن «له ذهنا تطاول الدرجة الثالثة في مدار القمر». وهناك شخصيات أخرى من نفس الفصيلة في الأهجوة الرابعة عشرة لرينيي.

لقد كانت البدايات الأولى للقرن السابع عشر متسامحة إلى حد كبير مع الجنون، فالجنون كان في قلب الأشياء والكائنات، وكان علامة ساخرة تشوش على المعايير الخاصة بالصحيح والخرافي، ولم يحتفظ إلا قليلا من ذكريات التهديدات المأساوية. لقد كان حياة مشوشة أكثر مما هي محزنة، حركة بلا قيمة داخل المجتمع وحركية للعقل.

ولكن كانت هناك حاجات آخذة في الظهور.

لقد حملت المصباح مرارا في يدي وكنت أبحث عن شيء في وضح النهار. . .(115)

REGNIER, Satire X, vers 7-10. (115)



الفصل الثاني

الاعتقال الكبير

لقد أعاد عصر النهضة إلى الجنون صوته، ولكنه تحكم في مصادر عنفه، وسيأتي العصر الكلاسيكي لكي يسكته بقوة غريبة.

وها هو ديكارت يصنف الجنون، ضمن رحلة الشك عنده، إلى جانب الحلم وكل أشكال الخطأ. ألا يمكن أن تؤدي إمكانية أن يكون المرء مجنونا إلى فقدانه لجسده، تماما كما يمكن للعالم الخارجي أن يتسلل إلى الخطأ، أو يغفو الوعي داخل الحلم؟ «كيف يمكنني أن أنكر أن هذه الأيدي، وهذا الجسد ملكا لي، إذا لم يكن ذلك ناتجا عن مقارنتي لنفسي مع بعض الحمقى، هؤلاء الذين يشكون من خلل في دماغ أفسدته الأبخرة السوداء للمِرة، هؤلاء الذين يؤكدون أنهم ملوك وهم فقراء، ويؤكدون أن على أجسامهم كسوة وهم عراة أو يتوهمون أنهم جرار أو أن أجسادهم من زجاج»[1].

إلا أن ديكارت لا يتجنب خطر الجنون، كما يتفادى احتمالية الحلم أو الخطأ. إن الحواس رغم أنها خادعة، لا يمكن أن تنكر «أن الأشياء تتمتع بقليل من الحساسية وبعيدة المنال أيضا»، إن قوة الإيهام عندها تترك جانبا بقية من الحقيقة مفادها «أنني هنا بجانب النار ألبس لباس النوم»[2]. أما فيما يخص الحلم، فإنه، شأنه في ذلك شأن تخيل التشكيليين، قادر على تمثيل «حور للعين وساتيرات»[*]من خلال صور غريبة وخارقة للعادة، ولكنه لا يستطيع، من تلقاء ذاته، خلق أو تركيب أشياء «متناهية البساطة والكونية» يقود تنظيمها إلى إمكانية خلق صور عجائبية: «من هذه الأشياء جاءت الطبيعة الجسدية عامة، ومنها تستمد امتدادها». إن هذه الأشياء قريبة من الحقيقة إلى الحد الذي تضمن فيه للأوهام احتماليتها، إنها علامات لا مفر منها لحقيقة لم يستطع الحلم النيل منها، ولن

---

(1) DESCARTES, Méditations, I, Œuvres, éd. Pléiade, p.268

(2) Ibid.

(*) ساتير satyre: شخص خرافي نصفه الأعلى بشر ونصفه الأسفل ماعز

يستطيع النوم المليء بالصور، ولا الاقتناع بمحدودية الحواس، كل هذا لا يمكن أن يوصل الشك إلى كونيته القصوى. ولنفترض أن الأعين تخدعنا «ولنفترض أننا الآن نيام»، إن الحقيقة لن تتسلل أبدا داخل ظلام الليل.

أما في حالة الجنون، فإن الأمر على خلاف ذلك. فإذا كانت أخطاره لا تنال من هذه المنهجية، ولا تمس ما يشكل أساس حقيقته، فإن ذلك لا يعود إلى كون «ذلك الشيء» لا يمكن أن يكون في ذهن المجنون أيضا مزيفا، بل لأنني «أنا» الذي يفكر لا يمكنني أن أكون مجنونا، فعندما اعتقد أنني أمتلك جسدا، فهل معنى ذلك أنني متأكد من امتلاكي لحقيقة أقوى من ذلك الذي يعتقد أن له جسدا من زجاج؟ بالتأكيد هذا صحيح، «ذلك أنهم مجانين وسأكون أخرق مثلهم إن أنا سلكت مسلكهم». إن استمرار الحقيقة في الوجود لا يشكل ضمانة على سلامة الفكر من الجنون، كما لا يحميه من الخطأ، أو الخروج من الوهم. إن الأمر يتعلق باستحالة أن يكون المرء مجنونا، وهو أمر أساسي، لا بالنسبة لموضوع الفكر، بل بالنسبة للذات التي تفكر. ويمكن أن نفترض أننا نحلم لنتماهى مع ذات حالمة للحصول على «مبررات للشك»: ستبدو الحقيقة أيضا باعتبارها شرطا للحلم. إلا أننا في المقابل لا نستطيع افتراض أننا مجانين – ولو عن طريق الفكر – ذلك أن الجنون هو بالذات الشرط الأساسي لاستحالة الفكر: «لن أكون أقل شذوذا في هذه الحالة أيضا»[3].

هناك، ضمن اقتصاد الشك، اختلال أساس بين الجنون من جهة، والحلم والخطأ من جهة ثانية. إن موقعهما من الحقيقة ومن الذي يبحث عنها مختلف. فبالإمكان التغلب على الأوهام والتخيلات داخل بنية الحقيقة ذاتها. إلا أن الجنون مقصي عند الذات التي تشك، كما سيكون من المستحيل ألا تفكر هذه الذات أو تكون منعدمة الوجود. ومع ظهور «المحاولات»[*] اتخذ قرار. فعندما التقى مونتيني ب لوتاس Le Tasse لم يكن هناك ما يشير إلى أن كل فكر مسكون بالجنون، فماذا عن الشعب؟ «ذلك الشعب الذي أفسدته حماقاته»؟ هل هناك امرؤ في منأى عن هذه الحماقات؟ إنه «هو أيضا جدير بالمواساة». وما هي طبيعة العمل الذي سيمكنه من الحكم على الجنون؟ «لقد علمني العقل أن إدانة شيء ما باعتباره مزيفا أو مستحيلا معناه أن تمنح نفسك امتياز أن يكون في رأسك صوى وحدود إرادة الله وقوة أمنا الطبيعة، وليس هناك من جنون في العالم أكبر من قياس كل هذا

---

(3) Ibid.

(*) يتعلق الأمر ب les essais المحاولات لصاحبها ميشيل دو مونتني وهو كاتب فرنسي مرموق عاش في القرن 16.

بقدرتنا وكفاءتنا»[4]. إن الجنون، من بين كل الأوهام، يرسم مسالك للشك، هي ما نصادفه بشكل كبير في القرن السادس عشر. لسنا متأكدين دائما أننا لا نحلم، ولسنا متأكدين بالقطع أننا لسنا مجانين: «وكم من مرة أدركنا وجود تناقضات في أحكامنا»[5].

لقد أدرك ديكارت الآن ذلك اليقين، وهو الآن يتمسك به بقوة، ولم يعد الجنون يعنيه، وسيكون من البله افتراض أن المرء أحمق. فالجنون، باعتباره تجربة للفكر، يستدعي نفسه بنفسه، وبالتالي فإنه يضع نفسه خارج المشروع. وبهذا فقد زال خطر الجنون من الممارسة العقلية. فالعقل قد حصن نفسه من خلال امتلاكه لنفسه، ولن يصطدم لاحقا بأية شراك أخرى غير الخطأ والوهم. إن شك ديكارت يتخلص من سحر الحواس، ليخترق عوالم الحلم، نبراسه في ذلك الأشياء الصحيحة، إلا أنه يقصي الجنون باسم ذلك الذي يشك، ولا يستطيع أن يخرج عن العقل وأن لا يفكر وأن يكون منعدم الوجود.

استنادا إلى هذا، فإن إشكالية الجنون، تلك التي أثارها مونتيني، قد اتخذت أبعادا أخرى، ربما بشكل لا مرئي ولكنه حاسم في الوقت ذاته. لقد ألقي بالجنون في منطقة للإقصاء لن يتم اختراقها إلا جزئيا في فينومينولوجيا الذهن، إن لاعقل القرن 16 كان يشكل خطرا مفتوحا، يمكن لتهديداته اللامتناهية والدائمة أن تنال، من الناحية القانونية على الأقل، من الروابط القائمة بين الذات والحقيقة. إن مسار الشك الديكارتي يشهد على أن الخطر في القرن 17 قد زال، وأن الجنون احتل موقفا خارج ميدان الانتماء، حيث تمتلك الذات الحق في الحقيقة. إن هذا الميدان هو العقل ذاته في الفكر الكلاسيكي. وابتداء من هذا التاريخ استبعد الجنون نهائيا. فإذا كان من الممكن أن يكون الإنسان مجنونا، فإن الفكر، باعتباره ممارسة لسيادة ذات تفرض على نفسها إدراك الحقيقي، لا يمكن أن يكون بلا معنى. لقد وضع فاصل تستحيل معه لاحقا تلك التجربة التي كانت سائدة في عصر النهضة والقائلة بوجود العقل اللاعاقل، ولاعقل معقول. لقد وقع حدث ما بين مونتيني وديكارت: شيء يشبه مجيء «العقل»، ولكن كان من الضروري إدراج معالم تاريخ هذا العقل، كما هو تاريخ العالم الغربي، ضمن التطورات التي عرفتها العقلانية. إن هذا التاريخ موجود في جزء كبير منه، حتى وإن كان ذلك بشكل سري، في التيار الذي انغرس عبره اللاعقل في تربتنا، لكي يختفي لاحقا دون شك، ولكنه سيترك جذوره فيها.

وهذا المظهر الآخر للحدث الكلاسيكي هو ما ينبغي إبرازه فيما سيأتي.

* * *

(4) MONTAIGNE, Essais, liv. Ier, chap. XXVI, éd. Garnier, pp.231-232.

(5) Ibid., p.236.

هناك علامات كثيرة تكشف عن سر هذا المظهر، وهي علامات لا تعود في كليتها إلى تجربة فلسفية ولا إلى تطورات المعرفة. إن المظهر الذي نود الحديث عنه ينتمي إلى فضاء ثقافي واسع جدا، هناك مجموعة من التواريخ تعلن عنه بدقة، ومعها مجموعة من المؤسسات.

من المعروف أن القرن السابع عشر عرف إنشاء مجموعة كبيرة من دور الحجز، وقليل من يعرف أن كل ساكن من 100 من سكان باريس قضى فيها بعض الشهور. ونعرف جيدا أيضا أن الحكم المطلق استعمل أوامر ملكية، وإجراءات حبسية اعتباطية، وقليل من يعرف أن هناك ضمائر قانونية كانت تستهويها هذه الممارسات. لقد أخبرنا بينال وتوك وفاغنيز Pinel, Tuke, Wagnitz أن المجانين كانوا يوضعون، على امتداد قرن ونصف، داخل دور الحجز هذه، ليكتشف الناس ذات يوم وجودهم في قاعات المستشفى العام، وفي زنازين المعتقلات. سيدرك الناس أن هؤلاء المرضى وضعوا جنبا إلى جنب مع نزلاء «دور العمل»، و«السجون»، ومع ذلك لم يتم أبدا تحديد وضعيتهم بدقة، ولا تحديد معنى الاختلاط الذي كان يبدو كأنه يمنح وطنا واحدا للفقراء والعاطلين والأحداث والحمقى. وفي هذه الدور سيتعرف بينال وعلم النفس المرضي للقرن 19 على المجانين. وهنا، ويجب ألا ننسى ذلك، سيتركونهم، وهم يفتخرون بكونهم «خلصوا» هؤلاء المجانين. فمنذ منتصف القرن 17 ارتبط الجنون بهذه الأرض الخاصة بالحجز، وبالموقف الذي ينظر إليه باعتبارها بؤرته الطبيعية.

فلنأخذ الوقائع كما تبدو في مظاهرها البسيطة، فحجز المختلين يشكل البنية الأكثر وضوحا في التجربة الكلاسيكية للجنون، وسيكون حجَرة الفضيحة عندما ستختفي هذه التجربة من الثقافة الأوربية. «رأيتهم عرايا أو يضعون على أجسادهم أسمالا ويفترشون التين لاتقاء رطوبة الأرض التي ينامون عليها. رأيتهم بلا غذاء كاف محرومين من هواء يستنشقونه، ومحرومين من ماء يروي عطشهم، ومحرومين من الأشياء الضرورية للحياة، رأيتهم بين أيدي سجانين شداد، تحت رحمة مراقبة عنيفة، رأيتهم يتكومون في فضاءات ضيقة وسخة عفنة بدون هواء ولا نور، في كهوف لا تليق بالوحوش الضارية التي تنفق عليها الحكومات بسخاء في عواصمها»[6].

وهناك تاريخ يمكن أن يكون نقطة يمكن الاستدلال بها: 1656 تاريخ المرسوم الخاص بإنشاء المستشفى العام في باريس. في الوهلة الأولى يبدو المرسوم كأنه يتعلق فقط

(6) ESQUIROL, Des établissements consacrés aux aliénés en France (1818) in Des maladies mentales, Paris, 1838, t. II, p. 134.

بإصلاح، أي مجرد إعادة تنظيم إداري. فلقد تم تجميع مجموعة من المؤسسات تحت لواء إدارة واحدة: سالبيتريير La salpetriere التي أعيد بناؤها تحت الحكم السابق لتخزين معدات عسكرية(7). وبيساتر Bicetre التي أراد لويس الثالث عشر منحها لقيادة سان لويس لكي يجعل منها دارا للعجزة خاصة بمعوقي الجيش(8). «الدار والمستشفى التابعتين ل بيتيي Pitié الكبيرة والصغيرة، وكذا الملجأ في فوبورغ سان فيكتور، الدار والمستشفى في سيبون Scipion، دار الغسيل بكل الأماكن التابعة لها: الساحات، الحدائق، الشقق والعمارات التي تقع تحت سلطتها»(9)، كل هذه المؤسسات ستكون ملجأ لفقراء باريس، «من كل الأجناس، ومن كل الأماكن والأعمار، كيفما كانت الصفة أو المولد، وكيفما كانت حالتهم: أصحاء أو معافين، مرضى أو في حالة نقاهة، يعانون من مرض عضال أو قابل للشفاء»(10). إن الأمر يتعلق باستقبال وإيواء وإطعام كل الذين يفدون على المؤسسة من تلقاء أنفسهم "، أو الذين ترسلهم السلطات الملكية أو القضائية. ويجب أيضا الحرص على التغذية واللباس والنظام العام لأولئك الذين لم يجدوا مكانا في المؤسسة، مع أن من حقهم ولوجها. ولقد منحت هذه الصلاحيات لمدراء يعينون مدى الحياة، يمارسون سلطتهم داخل أروقة المستشفى وفي كل أرجاء باريس التي تقع تحت سلطتهم: «لهم كل صلاحيات السلطة والتوجيه والإدارة والتجارة والشرطة والقضاء والتقويم والعقاب، للتحكم في كل فقراء باريس داخل وخارج المستشفى العام»(11). ويعين المدراء، بالإضافة إلى ذلك طبيبا يتقاضى 1000جنيه سنويا، ويقيم في لابيتي Pitié، ولكنه مطالب بزيارة كل المؤسسات التابعة للمستشفى مرتين في الأسبوع. علينا أن نسجل بداية واقعة بالغة الدلالة: المستشفى العام ليس مؤسسة طبية، بل هو بنية شبه قانونية، ما يشبه الكيان الإداري الذي، بالإضافة إلى سلطاته المعترف بها خارج المحاكم، يقرر ويحكم وينفذ. «ولقد وضعت بين أيدي المدراء لتنفيذ ذلك: الأعمدة والأطواق الحديدية والسجون الأمنية الموجودة في المستشفى العام والأماكن التابعة له، ويمارسون ذلك وفق تقديراتهم الخاصة ولا يقبل أي استئناف حيث إن التعليمات تصدر من داخل المستشفى، أما تلك التي تأتي من الخارج فستنفذ شكلا ومضمونا دون اعتبار للاعتراضات ودون ضرر، وستطبق فورا دون اعتبار

---

(7) Cf. Louis BOUCHER, La Salpêtrière, Paris, 1883.

(8) Cf. Paul BRU, Histoire de Bicêtre, Paris, 1890.

(9) Edit de 1656, art. IV Cf. appendice. Plus tard on adjoignit le Saint-Esprit et les Enfants-Trouvés, et on retira la Savonnerie.

(10) Art. XI.

(11) Art. XIII.

للدفاع أو الطعن»[12]. لقد كان المستشفى العام سلطة غريبة أقامها الملك بين الشرطة والقضاء، فقد كان يتمتع بسيادة مطلقة وأحكام بدون استئناف وحق في تنفيذ الأحكام لا يمكن لأي أحد أن يشكك فيها: إنه الأداة الأخرى للقمع. وإلى هذا العالم كان ينتمي المختلون الذين عثر عليهم بينال في بيساتر وسالبيتريير.

إن المستشفى العام لا يحتوي على أية فكرة طبية، لا من حيث اشتغاله ولا من حيث خطابه. إنه محفل من محافل النظام، النظام الملكي البرجوازي الذي كان منهمكا في تنظيم أوضاعه في تلك الفترة في فرنسا. لقد كان وثيق الصلة بالسلطة الملكية التي وضعته خصيصا تحت إمرة الحكومة المدنية. لقد همشت فجأة المؤسسة الخيرية الكبرى للمملكة التي كانت تعد، فيما مضى، عنصر التوسط الديني والروحي في سياسة العون والمساعدة. لقد أصدر الملك ظهيرا يقول: «بما أننا الحافظون والقيمون على المستشفى العام باعتباره جزءا من المؤسسة الملكية، فإننا نعلن أنه لا يمكن أن يكون تابعا بأية صفة للمؤسسة الخيرية الكبرى، ولا لضابط من ضباطنا الكبار. ولن يكون تحت إمرة ضباط الإصلاح العام، أو أي قطاع من قطاعات الخيرية الكبرى، فنحن نمنع التدخل في شؤونه بأي شكل من الأشكال»[13]. لقد خرج المشروع الأول من البرلمان[14]، وكان أول من تقلد إدارته هما الرئيس الأول للبرلمان والثاني وكيلا عاما. ولكن سرعان ما أضيف إليهما مطران باريس ورئيس المحكمة المكلفة بالمساعدة، ورئيس محكمة الحسابات، وملازم الشرطة وأمين التجار. حينها لم يعد «للمكتب الكبير» سوى دور استشاري، وأسندت الإدارة الفعلية والمسؤوليات الحقيقية إلى وكلاء يتم توظيفهم عن طريق الاختيار الداخلي. وهؤلاء هم الحاكمون الفعليون، إنهم وكلاء السلطة الملكية والثروة البرجوازية داخل عالم البؤس. ولقد شهدت لهم الثورة بذلك: «لقد اختيروا من بين أفضل البرجوازيين. . . ولقد جاءوا بجهات نظر غير مفيدة وبنوايا خالصة»[15].

وستنشر هذه البنية الخاصة بالنظام الملكي والبرجوازي- وهي المعاصرة لتنظيمها المحكم مطلق - شبكتها في كامل التراب الفرنسي. ولقد صدر مرسوم ملكي في 16 جوان 1676 يحث على بناء «مستشفى عام في كل مدينة من مدن المملكة». وسبق أن أبدت

---

(12) Art. XII.

(13) Art. VI.

(14) قدم المشروع إلى آن دوتريش Anne d'Autriche وكان موقعا باسم بوبون دوبليفر Pomponne de Bellièvre.

(15) تقرير للاروشفوكو - ليانكور La Rochefoucauld Liancourt باسم اللجنة المكلفة بالتسول في الجمعية التأسيسية (Procès-verbaux de l'Assemblée nationale, t. XXI).

السلطات المحلية رغبتها في ذلك، فالبرجوازية الليونية سبق أن أقامت سنة 1612 مؤسسة خيرية تشتغل بنفس الطريقة[16]. ولقد كان أسقف تور Tour فخورا وهو يعلن يوم 10 يوليوز 1676 أن من حسن حظ مدينته، وهي المدينة «المتعددة الأعراق، قد توقعت النوايا الطيبة للملك من خلال إقامة هذا المستشفى العام المخصص للأعمال الخيرية قبل أن يشيد نظير له في باريس، وبنظام سيصبح نموذجا لكل المستشفيات القائمة داخل المملكة وخارجها»[17]. وبالفعل فقد كانت خيرية مدينة تور قد أسست سنة 1656 ومنحها الملك 4000 جنيه كريع دائم. وستفتح في كل التراب الفرنسي مستشفيات عامة. وقبيل الثورة كان هناك ما يقارب 32 مستشفى في مدن فرنسا[18].

وعلى الرغم من أن الكنيسة ظلت بعيدة عن القضايا الخاصة بتنظيم المستشفيات العامة نتيجة تواطؤ، دون شك، بين السلطة الملكية والبرجوازية[19]، فإنها لم تكن غريبة عن هذا التيار. فقد عمدت إلى إصلاح مؤسساتها الاستشفائية وأعادت توزيع ممتلكاتها، بل ذهب الأمر بها إلى أبعد من ذلك، فقد أنشأت بعض الجمعيات الرهبانية التي كانت لها غايات شبيهة بتلك التي يعمل من أجلها المستشفى العام. لقد قام فانسان دوبول Vincent de Paul بإعادة تنظيم سان لازار، وكان أهم مؤسسة وأقدمها تعنى بالجذام في باريس. ولقد وقع عقدا في 7 يناير 1632 باسم الجمعيات الرهبانية مع رئاسة دير سان لازار، ومن حينها بدأت الجمعيات الرهبانية تستقبل «الأشخاص المعتقلين بأمر من صاحب الجلالة». وفي هذا السياق أيضا سيفتح نظام «بون فيس» Bon Fils مستشفيات من هذا النوع في شمال فرنسا. ولقد أسس الأخوان سان جان دوديو Les frères st Jean de Dieu اللذين دُعيا إلى فرنسا سنة 1602، مؤسسة خيرية في ضاحية باريس سان جارمان، ثم في شارونتون حيث أقاما نهائيا سنة 1645[20]. وغير بعيد عن باريس سيقومان هما أيضا بإدارة

---

(16) Cf. Statuts et règlements de l'hôpital général de la Charité et Aumône générale de Lyon, 1742.

(17) Ordonnances de Monseigneur l'archevêque de Tours, Tours, 1681. Cf. MERCIER, Le Monde médical de Touraine sous la Révolution.

(18) Aix, Albi, Angers, Arles, Blois, Cambrai, Clermont, Dijon, Le Havre, Le Mans, Lille, Limoges, Lyon, Mâcon, Martigues, Montpellier, Moulins, Nantes, Nîmes, Orléans, Pau, Poitiers, Reims, Rouen, Saintes, Saumur, Sedan, Strasbourg, Saint-Servan, Saint-Nicolas (Nancy), Toulouse, Tours. Cf. EsQUIROL, loc. cit., t. II p. 157.

(19) الرسالة الرعوية لأسقف تور التي أحلنا عليها أعلاه تبين أن الكنيسة قاومت هذا الإقصاء وطالبت بالاعتراف لها أنها هي التي كانت وراء الحركة في كليتها وهي التي قدمت المثال الأول.

(20) Cf. ESQUIROL, Mémoire historique et statistique sur la Maison royale de Charenton, loc. cit., t. II.

خيرية سانليس، التي فتحت أبوابها في 27 أكتوبر 1670[21]. سنوات قبل ذلك أهدتهم لادوشيس دو بويون La Duchesse de bouillon بنايات وأرباح المستشفى الذي أسسه في القرن 14 تيبو دو شامباني Thibaut de Champagne[22]. وهما أيضا من كان يدير خيريات سان يون St Yon وبونتورسون Bontorson وكادياك Cadillac وورومانس Romans[23] وأسس اللازاريون في مارسليا سنة 1699 مؤسسة ستصبح لاحقا مستشفى سان بيار. وستنشأ في القرن الثاني عشر مجموعة من المؤسسات: الأرمنتيور Armentieres (1712) وماريفيل Mareville (1714)، ولوبون سوفور دوكان Le bon sauveur de caen (1735) وستفتح أبواب مؤسسة سان ميس St-Meins de rennes أبوابها قبيل قيام الثورة بقليل (1780).

إنها مؤسسات غريبة يصعب أحيانا تحديد معناها ووضعها، فالكثير منها كان، كما رأينا، تحت سلطة النظام الديني، ومع ذلك كانت هناك أخرى تدار بما يشبه الجمعية العلمانية التي تحاكي نظام الحياة في الجمعيات الرهبانية دون أن تكون تابعة لها[24]. ولقد كان المطران في الأقاليم عضوا في المكتب العام، إلا أن رجال الدين لم يكونوا يشكلون الأغلبية داخله. لقد كانت الإدارة أساسا إدارة برجوازية[25]. ومع ذلك، فإن الحياة في هذه الدور كانت تسير على إيقاع ديني، حيث تقام القراءات والصلاة والقداس والتأمل: «تقام الصلاة صباح مساء في عنابر النوم، وفي النهار والليل، وكانت هناك طقوس تعبدية: صلوات وقراءات روحية»[26]. بل كان هناك ما هو أهم، فقد كانت هذه المؤسسات، باعتبارها بؤرة للعناية والقمع، موجهة لمساعدة الفقراء، ولكنها كانت تتوفر على زنازين الاعتقال وأحياء للعسف، حيث يتم حجز بعض النزلاء الذين كان الملك أو عائلتهم يؤدون ثمن إقامتهم، «لا يستقبل في دور العسف تحت أية ذريعة سوى من يأمر بهم رجال الدين

---

(21) Hélène BONNAFOUS-SERIEUX, La Charité de Senlis, Paris, 1936.

(22) R. TARDIF, La Charité de Château-Thierry, Paris, 1939.

(23) لقد بني مستشفى رومانس بالمواد المتبقية من هدم مؤسسات الجذام في فولي.
Cf. J.-A. Ulysse CHEVALIER, Notice historique sur la maladrerie de Voley près Romans, Romans, 1870, p.62 ; et pièces justificatives, n°64.

(24) وهي حالة سالبترييرحيث «الأخوات» يجب أن يوظفن من بين «الفتيات أو الأرامل الشابات بلا أطفال ولا مشاغل».

(25) في أورليان، كان المكتب يتكون من «الأسقف وليوتنان جنرال و15 شخصا من بينهم 3 من رجال الدين و12 من الأعيان أو البورجوازيين أوالتجار».
Règlements et statuts de l'hôpital général d'Orléans, 1692, pp. 8-9.

(26) Réponses aux demandes faites par le département des hôpitaux, au sujet de la Salpêtrière, 1790, Arch. Nat., F 15, 1861.

أو بأمر من الملك أو العدالة». ومرارا أقيمت مؤسسات الحجز هذه بجوار مستشفيات الجذام القديمة. لقد استفادت من إرثها إما بقرار ديني[27]، وإما بظهائر ملكية صدرت في نهاية القرن[28]. إلا أنها كانت مدعمة أيضا بمال عام: هبات الملك، حصة تؤخذ من الذعائر التي تحصل عليها الخزينة[29]. وستصبح هذه المؤسسات بؤرة لصراعات متعددة بين الامتيازات القديمة للكنيسة الخاصة بإغاثة الفقراء ضمن طقوس الضيافة، وبين طموحات البرجوازية في إعادة تنظيم عالم البؤس: الرغبة في الإغاثة والحاجة إلى القمع وواجب الإحسان، وإرادة العسف، إنها ممارسات غامضة، يجب أن نكشف عن معناها. وتعد مستشفيات الجذام أحد رموزها التي أصبحت فارغة منذ عصر النهضة، ليتم إعدادها فجأة في القرن 17 وتصبح صالحة من جديد وبسلطات جديدة وغامضة. لقد اخترعت الكلاسيكية الحجز كما اخترعت القرون الوسطى التمييز ضد المصابين بالجذام. فالفضاء الذي تركه هؤلاء فارغا ستحتله كائنات جديدة في العالم الأوروبي: إنهم المحتجزون. فلم يكن لمستشفى الجذام معنى طبي فقط، بل كان يقوم بوظائف أخرى منها الإقصاء الذي سيكشف عن وجود فضاءات ملعونة. فالحركة التي تعتقل ليست بسيطة: لقد كان لها هي أيضا دلالات سياسية واجتماعية ودينية واقتصادية وأخلاقية، وهي أمور تهم دون شك بعض البنيات الأساسية للعالم الكلاسيكي برمته.

ذلك أن هذه الظاهرة كانت لها أبعاد أوروبية، فلقد منحها في فرنسا بروز الملكية المطلقة والانبعاث القوي للكاثوليكية أثناء الإصلاح المضاد طابعا خاصا قائما على تنافس حاد بين السلطة والكنيسة[30]. واتخذت في أماكن أخرى أشكالا مختلفة، إلا أن تحديدها الزمني كان تحديدا دقيقا، فالملاجئ الكبيرة، ودور الحجز هي في الوقت ذاته أعمال دينية، ونظام عام، إنها أداة للإغاثة والعقاب، وبؤرة للإحسان والوقاية الحكومية، كل هذه الأعمال هي من ابتكارات العصر الكلاسيكي: لقد كانت هي الأخرى مثله كونية وتزامن ميلادها مع ظهوره.

ولقد ظهرت الإصلاحيات أول ما ظهرت في البلاد الناطقة بالألمانية. وأولاها كانت هي إصلاحية هامبورغ وقد فتحت أبوابها سنة 1620[31]، أي قبل كل دور الحجز التي

---

(27) C'est le cas de Saint-Lazare.

(28) 1693-1695. Cf. supra, chap. I^er.

(29) مثلا خيرية رومانس أُنشأت من طرف المؤسسة العامة للإحسان ثم سلمت للأخوة سان جان دو ديو Saint-Jean de Dieu ثم ألحقت في النهاية بالمستشفى العام في 1740

(30) مؤسسة سان لازار تقدم مثالا جيدا على ذلك.
Cf. COLLET, Vie de saint Vincent de Paul, I, pp.292-313.

(31) En tout cas, le règlement en fut publié en 1622.

ظهرت في فرنسا (باستثناء خيرية ليون). أما المؤسسات الأخرى فقد ظهرت إلى الوجود في النصف الثاني من القرن: بال Bale (1667) بريسلو Breslau (1668) فرانكفورت (1648) سباندو Spandau (1684) كونيكسبارغ Konigsberg (1691)، واستمرت في التكاثر في القرن 18 في لايبزيغ Leipzig سنة 1701 ثم هال وكاسل Halle et Cassel سنة 1717 و1720 وبعد ذلك ستظهر في بريغ وأسنبريك Brieg et Osnabruk (1756). وأخيرا في تورغو Torgau سنة 1771[32].

أما في انجلترا فإن جذور دور الحجز تمتد بعيدا في التاريخ. فهناك قرار صادر سنة 1575 (Elisabeth I, cap.III 18) يتعلق بـ«معاقبة المتشردين وإعانة الفقراء»، يقضي ببناء دور للإصلاح بمعدل دار لكل إقليم، وسيصرف على هذه الدور من خلال ضريبة، إلا أنه من المستحب أن يساهم الناس بالعناية بها يهبونه من أموالهم[33]. ويبدو أن هذا الإجراء، بشكله الحالي - لم يطبق أبدا، ذلك أنه سيسمح، سنوات بعد ذلك، بظهور مؤسسات خاصة، فلم يعد من الضروري الحصول على رخصة من أجل فتح مستشفى، فالمبادرة حرة في هذا المجال[34]. ولقد أعيد تنظيم كل شيء في بداية القرن 17: غرامة 5جنيهات لكل قاضي صلح لم يقم بالاعتناء بالمنطقة التابعة لنفوذه: إجبارية إنشاء مهن وورشات ومانيفاكتورات (مطاحن-نسيج- ضيافة) تساهم في صيانتها وتضمن العمل للنزلاء، وعلى القاضي أن يقرر من يستحق ولوج الدار[35]. إلا أن تطور هذه البريدويلوس[*] لم يكن ملحوظا: فعادة ما كانت تشتغل كما تشتغل السجون المجاورة لها[36]، ولم يمتد استعمالها إلى اسكتلندا[37]. وعلى خلاف ذلك، كانت «دور العمل»، فقد عرفت هذه المؤسسات نجاحا هائلا. لقد كانت نشأتها في النصف الثاني من القرن 17[38] إذ تعد تجسيدا لقرار صدر سنة 1670 (Charles II, cap. xvIII, 22-23)، وهو قرار يحدد وضع هذه الدور، ويكلف ضباط القضاء بالسهر على سلامة الضرائب وإدارتها وتصريفها من أجل اشتغال هذه

---

(32) Cf. WAGNITZ, Historische Nachrichten und Bemerkungen uber die merkwürdigsten Zuchthäusern in Deutschland, Halle, 1791.

(33) NICHOLIS, History of the English Poor Law, Londres, 1898-1899, t. I, pp. 167-169.

(34) 39 Elizabeth I, cap. V.

(35) NICHOLIS, loc. Cit., p. 228.

(*) Bridwells

(36) HOWARD, Etat des prisons, des hôpitaux et des maisons de force (Londres, 1777) ; traduction française, 1788, t. I, p.17.

(37) NICHOLIS, History of the Scotch Poor Law, pp. 85-87.

(38) Bien qu'un acte de 1624 (21 James I, cap. I) prévoit la création de working-houses.

الدور، كما يكلف قاضي الصلح بالمراقبة العليا لإدارتها.

وفي سنة 1697 اتحدت مجموعة من الخورنيات (*) لتشكيل أولى دور العمل في إنجلترا وتعيين التعاضدية التي ستقوم بإدارتها[39]. وستقام أخرى سنة 1703 في ورسيستر Worcester وثالثة في السنة ذاتها في دوبلان Dublin[40] ثم في بليموت Plymouth، ونورويش Norwich، وهال Hull، وإكسستر Exester. وفي نهاية القرن 18 ارتفع عددها الإجمالي إلى 126 دارا. وقد أعطى قرار جيلبيرت Gilberts سنة 1792 كل التسهيلات للخورنيات من أجل إنشاء دور جديدة. وازدادت في الوقت ذاته سلطة قاضي الصلح في المراقبة. ولتفادي تحول دور العمل إلى مستشفيات، سنت قوانين تمنع منعا كليا ولوج أي مريض يشكو من مرض معدي.

وفي ظرف سنوات قليلة امتدت شبكة كاملة من هذه الدور في أوروبا. وقد حاول هوارد Howard في نهاية القرن الثامن عشر زيارتها في إنجلترا وهولندا وألمانيا وفرنسا وإيطاليا وإسبانيا. وقد زار كل الأماكن الحساسة في هذه الدور، المستشفيات والسجون والمعتقلات. ولقد عبر، وهو المعروف بحسه الإنساني، عن إدانته لاختلاط سجناء الحق العام بالأطفال الصغار الذين كانوا يقلقون آباءهم أو يبذرون أموالهم، لقد كانوا خليطا دون هوية. وهذا دليل على أن بداهة من البداهات قد ضاعت في تلك المرحلة المبكرة: ويتعلق الأمر بتلك التي أظهرت، بكثير من السرعة والتلقائية، في أوروبا مقولة النظام الكلاسيكي الذي هو الحجز. ففي ظرف 150 سنة، أصبح الحجز مزيجا غريبا لعناصر غير متجانسة. والحال أنه كان من المفروض أن يشكل وحدة تبرر ضرورته. فما بين أشكاله المتنوعة والعصر الكلاسيكي الذي استثارها، كان من المفروض أن يكون هناك مبدأ للانسجام لا يمكن رده فقط إلى حساسية الفضيحة التي كانت سائدة قبل الثورة. فما هو الهدف من هذه الجموع التي أصبحت، بين عشية وضحاها، حبيسة جدران الحجز، ومنبوذة أكثر مما كان عليه الأمر مع المصاب بالجذام؟ ويجب ألا ننسى أن المستشفى العام وحده كان يضم، بعد تأسيسه بسنة، 6000 شخص، أي ما يعادل 1 في المائة من السكان[41]. فكان من

(*) الخورنيات (paroisses) مبني ديني تمارس فيه الطقوس الدينية المسيحية.

(39) NICHOLIS, History of the Scotch Poor Law, p. 353.

(40) Ibid., pp.35-38.

(41) حسب تصريح 12 جوان 1662، فإن المستشفى العام لباريس «كان يضم ويطعم في الدور الخمس التابعة له أكثر من 6000 شخصا» ذكره- LALLEMAND, Histoire de la Charité, Paris, 1902-1912, t. IV, p. 262. ساكنة باريس في تلك الفترة كانت تتجاوز نصف مليون، إن هذه النسبة هي نسبة ثابتة تقريبا في كل المرحلة الكلاسيكية في المحيط الجغرافي الذي ندرسه.

الضروري انتظار تبلور حساسية اجتماعية متنوعة امتدت على سنوات طوال في الثقافة الأوروبية وصلت فجأة ذروتها في النصف الثاني من القرن 17 عشر. إنها هي التي ستعزل دفعة واحدة تلك الفئة التي كانت منذورة للإقامة في فضاءات الحجز. فمن أجل استيطان الشواطئ التي أخلاها المصابون بالجذام منذ فترة طويلة، تم تعيين شعب بكامله يشكل، في نظرنا، خليطا غريبا من الكائنات. إلا أن ما يبدو لنا وكأنه حساسية غامضة، كان يشكل بالتأكيد، عند إنسان العصر الكلاسيكي، وعيا بالغ الدقة. وهذا النمط من الإدراك هو الذي تجب مساءلته الآن لمعرفة الشكل الذي اتخذته الحساسية تجاه الجنون في فترة نحددها عادة من خلال امتيازات العقل. ولقد منحها الموقف الذي رسم فضاءات الحجز قوتها التمييزية، وحدد للجنون وطنا جديدا. ولم يكن هذا الموقف، رغم انسجامه وسنده الفكري، أمرا بسيطا البسيط. فقد كان يضم، في وحدة مركبة، حساسية جديدة تجاه البؤس وواجبات المساعدة. كما بلور أشكالا جديدة لرد الفعل أمام قضايا الاقتصاد والبطالة، وبلور أخلاقا جديدة للعمل والحلم بمدينة تتجاور فيها الإكراهات الأخلاقية مع القانون المدني تحت مظلة الأشكال السلطوية للإكراه. إن هذه الثيمات حاضرة بشكل غامض في بناء مدن الحجز وفي تنظيمها. وهي التي تعطي لهذه الطقوس معنى وتفسر جزئيا الطريقة التي تم من خلالها النظر إلى الجنون، وكيف كان يعاش في العصر الكلاسيكي.

* * *

إن ممارسة الحجز تعين طريقة جديدة في التعاطي مع البؤس، تشير إلى مثير جديد، وبشكل أعم، إنها رابط جديد بين الإنسان وبين ما يمكن أن يكون لاإنسانيا في وجوده. إن الفقير والبئيس، والإنسان الذي لم يعد قادرا على إرضاء متطلبات وجوده، كل هؤلاء اتخذوا في القرن السادس عشر صورا لا يمكن أن يقبلها منطق القرون الوسطى. لقد جرد عصر النهضة البؤس من إيجابيته الصوفية، وذلك من خلال اتجاهين في فكر ينزع عن الفقر معناه المطلق، وينزع عن الإحسان قيمته التي يستمدها من إغاثته للفقير. ففي عالم لوثر Luther، وخاصة في عالم كالفين Calvin لا تترك الإرادات الإلهية الخاصة - تلك الطيبة الإلهية الخاصة تجاه كل الكائنات - للسعادة ولا للشقاء، لا للغنى ولا للفقر، لا للمجد أو البؤس حرية الحديث عن عوالمها. إن البؤس ليس هو السيدة المهانة التي يبحث عنها الزوج من منبت السوء ليرقى بها إلى مستوى أفضل. إنه يحتل في الكون موقعا خاصا به - موقعا لا يمثل عند الله سوى ذاك الذي يحتله الغنى. إن الله حاضر أيضا هنا، فيده الغنية موجودة في البؤس كما هي في الثراء، وتلك مشيئته، «إنه يطعم الطفل حتى يشبع أو يتركه

يتضور جوعا»[42]. فعندما تتوجه إرادة الله الخاصة إلى الفقير، فإنها لا تعده بمجد آت بل تحدثه عن القدر. إن الله لا يعظم الفقير من خلال مجد معكوس، إنه يذله عن قصد في غضبه وفي كراهيته -تلك الكراهية التي كان يحس بها تجاه إيسو Esau قبل أن يولد وبسببها سيجرد من قطيع بكوريته. إن الفقر رديف للعقاب: «بأوامره تقسو السماء وتؤكل الثمار وتهضم طرية، وأشكال أخرى للثروة. وفي كل مرة، عندما تسقط كل الكروم والحقول والمراعي، فإن ذلك ليس شيئا آخر سوى عقاب من الله»[43]. إن الفقر والغنى في هذا العالم ليسا سوى دليل على قوة الله، إلا أن الفقير لا يمكن أن يستحضر سوى غضب الله، ذلك أن وجوده، يحمل آثار اللعنة، ولهذا يجب أن ننصح «الفقراء بالصبر، فالذين لا يقبلون وضعهم، عليهم أن يسعوا بكل ما لديهم من قوة أن يطلبوا من الله أن يزيح عنهم نير العبودية»[44].

أما عن الإحسان، فإننا نتساءل من أين يستمد قيمته؟ إنه لا يستمدها لا من الفقر الذي يغيثه، لأن الفقر لم يعد يخفي المجد الخاص به، ولا يستمدها من المحسن، لأن المحسن من خلال فعله هذا، لا يجسد سوى إرادة الله في الأرض، إن العمل لا يبرر أي شيء، بل الإيمان العميق بالله هو الذي يقوم بذلك، «إن الكائنات لا تبرر نفسها أمام الله من خلال سعيها، أو من خلال فضلها أو من خلال أعمالها، بل تفعل ذلك، اعتباطيا، بفضل المسيح وبفضل الإيمان»[45]. وموقف لوثر من الأعمال الخيرية معروف، وصداه معروف أيضا في كل الفكر البروتستنتي: «الأعمال الخيرية لا علاقة لها بالقداسة، إلا أن هذا الرفض لا يتعلق سوى بمعنى الأعمال في علاقتها بالله والخلاص. فهي، باعتبارها فعلا إنسانيا، تحمل في داخلها علامات النهاية وآثار السقوط. ومن هنا، فإنها ليست سوى خطايا وأوساخ»[46]. ومع ذلك فإنها تمتلك، على المستوى الإنساني، معنى. فإن كانت لا تمتلك أية فعالية من أجل الخلاص، فإنها تمتلك قيمة دالة على الإيمان: «إن الإيمان لا يحفزنا على القيام بأعمال خيرية فحسب، بل هو مصدر كل هذه الأعمال»[47]. من هنا كان ذلك الميل المشترك في كل الحركات الإصلاحية إلى تحويل كل ممتلكات الكنيسة إلى أعمال دنيوية. ففي سنة 1525 طلب ميشال غيسمير Michel Geismayer تحويل كل

(42) CALVIN, Institution Chrétienne, I, chap. XVI, éd. J.-D. Benoît, p. 225.

(43) Ibid., p. 229.

(44) Ibid., p. 231.

(45) Confession d'Augsbourg.

(46) CALVIN, Justification, liv. III, chap. XII, note 4.

(47) Catéchisme de Genève, op. CALVIN, VI, p.49.

المساكن الرهبانية إلى مستشفيات. ولقد تلقت دييت(*) سبير Diete de Spire في السنة الموالية دفتر شكاوى يطالب بإلغاء الأديرة والتحفظ على كل ممتلكاتها التي ستستخدم من أجل محاربة البؤس(48). وبالفعل، فأغلب الأديرة استعملت في ألمانيا وإنجلترا كمستشفيات للأمراض النفسية، وأول مستشفى شُيد في بلد لوثري خاص بالمجانين كان في سنة 1533 على يد لاندغراف فيليب دوهاينو Landgraf Philippe de Hainau على أنقاض دير سيستيرسي(**) كان قد تم الاستحواذ عليه وحُول إلى مبنى دنيوي عشر سنوات قبل ذلك(49). فقد حلت المدن والدول محل الكنائس في إدارة أعمال المساعدة. لقد سنت ضرائب، ونظمت اكتتابات، وتم تشجيع التبرع. وفي سنة 1601 اتخذ قرار تتضمن بموجبه كل وصية هامة حصة موجهة إلى فقراء المدينة(50). أما في إنجلترا فإن اللجوء إلى «حصة الفقير» poor rate قد أصبح عاما في القرن السادس عشر. أما المدن التي أقامت إصلاحيات أو دور العمل فقد أصبح لها الحق في الحصول على ضريبة خاصة، حيث يقوم قاضي الصلح بتعيين مدراء يقومون بمراقبة مالية هذه المؤسسات وتوزيع الأرباح عليها.

ومن البدهي القول إن الإصلاح في البلدان البروتستنتية قد قاد إلى علمنة الأعمال الخيرية مع استقطاب كل هذه الجموع من الفقراء والعاجزين. لقد بلورت الدولة والمدينة حساسية جديدة تجاه البؤس: لقد ولدت طريقة جديدة في إثارة الشفقة لا تتحدث عن تمجيد الألم ولا تتحدث عن خلاص مشترك للفقر والإحسان، فهي لا تتعامل مع الإنسان إلا من خلال واجباته تجاه المجتمع. إنها ترى في البؤس نتاج فوضى وعائقا أمام النظام، فالأمر لا يتعلق بفعل مواسي، بل يجب القضاء على الفقر. إن الإحسان الموجه إلى الفقر بهذه الطريقة، يتحول هو الآخر إلى فوضى. ومع ذلك، إذا كانت المبادرات الخاصة تساعد الدولة، كما يقتضي ذلك قرار 1575(51)، للقضاء على البؤس، فإنها تدخل ضمن النظام العام، وسيكون للإحسان حينها معنى. وقبل قرار 1662(52) بوقت قصير، كتب السير ماتيو هال Sir Matthew Hale كتابا يحمل العنوان التالي: «خطاب خاص بإغاثة

(*) دييت diete: تجمّع سياسي في بعض البلدان الأوروبية.

(48) J. JANSSEN, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, II, Allgemeine Zust?nde des deutschen Volkes bis 1555, p. 46.

(**) سيستيرسي cistercien: كهنة ينتمون إلى اتجاه كنسي إصلاحي أسسه روبير دو مونالسم في 1098

(49) LAEHR, Gedenktage der Psychiatrie, Berlin, 1893, p. 259.

(50) LAEHR, ibid., p. 320.

(51) 18 Elizabeth I, cap. 3. Cf.

(52) Settlement Act : le texte législatif le plus important concernant les pauvres sur l'Angleterre du XVII^e siècle.

الفقراء»[53] يصف بشكل جيد الطريقة الجديدة التي ينظر من خلالها إلى دلالة البؤس: فالمساهمة في القضاء عليه «مهمة بالغة الضرورة عندنا نحن الإنجليز، وهو واجبنا الأول باعتبارنا مسيحيين»، وستكون هذه المهمة من واجبات ضباط العدالة، إذ عليهم إعادة تنظيم الأقاليم وتجميع الفضاءات الكنسية، وإقامة دور للعمل الإجباري، وحينها سيمنع على أي شخص التسول، «وحينها أيضا لن يكون هناك أحد على الهامش، ولن يكون أحد مسؤولا لكي يعطي صدقة لمتسول ويشجعه بذلك على فعله».

فابتداء من هذه اللحظة لم يعد البؤس حلقة ضمن جدلية الذل والمجد، بل أصبح مرتبطا بثنائية أخرى هي اللانظام والنظام، ثنائية تصنف البؤس ضمن الشعور بالذنب. فالبؤس الذي كان يحمل - منذ زمن لوثر وكالفين- آثار العقاب الأرضي سيصبح داخل كون إحسان الدولة إساءة إلى النفس وخطيئة ضد السير العادي للدولة. لقد انتقل البؤس من تجربة دينية تقدمية، إلى تصور أخلاقي يدين البؤس، وعند هذه النقطة بالذات تلتقي كل دور الحجز: علمنة الإحسان دون شك، ولكن أيضا عقاب أخلاقي للبؤس.

لقد استطاعت الكاثوليكية -بطرق مختلفة وبصعوبات جمة في زمن ماتيو هال، أي في الفترة التي ساد فيها «الحجز الكبير» - الوصول إلى النتائج نفسها. فتحويل ممتلكات الكنيسة إلى أعمال استشفائية أنجزها الإصلاح عبر العلمنة، حاولت الكنيسة، بدءا من «مجمع الثلاثين»[*]، الحصول عليه من خلال موقف عضوي للأساقفة، فمنذ صدور مرسوم الإصلاح طلب من كل واحد «أن يكون في خدمة كل واحد بطريقة مثالية، والاعتناء بكل شخص فقير أو يعيش حالة العوز»[54]. ولم تتخل الكنيسة عن الأهمية التي توليها العقيدة عادة للأعمال الخيرية، ولكنها كانت تريد أن تمنحها بعدا عاما، والحكم عليها في ضوء جدواها ضمن نظام الدولة. فقبل المجمع بقليل بلور خوان لويس فيفيس Juan Luis Vives تصورا دنيويا للإحسان، وكان أول كاثوليكي يقوم بذلك[55]: نقد الأشكال الخاصة

---

(53) Publié six ans après la mort de l'auteur, en 1683 ; et reproduit dans BURNS, History of the Poor Law, 1764.

(*) مجمع الثلاثين le concil de Trente تجمع للأساقفة الكاثوليكيين للتداول في قضايا الدين المسيحي.

(54) Sessio XXIII.

(55) تأثير فيفيس Vives يكاد يكون مؤكدا على التشريع الإلزابيتي. فقد درس في Corpus Christi College d'Oxford، حيث كتب كتابه De Subventionne. ويعطي الفقر تعريفا لا يرتبط بتصوف البؤس بل مرتبطا بالسياسة المحتملة للإعانة: «الفقراء ليس هؤلاء الذين لا يملكون مالا فقط، بل كل من لا يملك لا القوة الجسدية ولا الصحة و لا الذهن القادر على الحكم».
(L'Aumônerie, trad. Française, Lyon, 1583, p. 162).

لمساعدة البؤساء، خطر الإحسان الذي يتغاضى عن الشر، امتزاج الفقر بالانحرافات الأخلاقية. فعلى رجال القضاء التصدي للظاهرة: «فكما أنه لا يحق لأب يستريح في بيته أن يسمح لشخص أن يجلس عاريا أو يلبس ثوبا ممزقا، فإنه لا يجوز لقضاة المدينة أن يسكتوا عن الشروط التي يحيا ضمنها مواطنون يشكون من الجوع والألم»[56]. وقد طالب فيفيس بتعيين قضاة في كل مدينة تكون مهمتهم التجول في الأزقة والحواري الفقيرة لتحديد عدد البؤساء وتقصي أحوالهم وأخلاقهم، ووضع أكثرهم عنادا في دور الحجز، وخلق دور للعمل للجميع. وكان فيفيس يعتقد أن مبادرة الخواص وحدها كافية للقيام بهذا العمل، وإن تعذر ذلك وجب فرض ضرائب على الأغنياء. ولقد كان لهذه الأفكار صدى كبير في أوساط الكاثوليك إلى الحد الذي دفع ميدينا[*] Medina، في بداية الأمر في الفترة التي كان فيها «مجمع الثلاثين»[57] موجودا، إلى تبنيها ومحاكاتها. وتبناها في نهاية القرن 16 كرستوفال بيريز دوهيريرا Christoval Perez de Herrera[58]. وقد ظهر في فرنسا سنة 1607 نص من طبيعة استهزائية وسياسية في الوقت ذاته: «خرافة أو استيهام التسول»[**]، وفيه دعوة إلى خلق دار يجد فيها الفقراء «الحياة والسكن وحرفة وعقابا». ويدعو الكاتب إلى فرض رسم على المواطنين الأغنياء، ومن يرفض أداء هذا الرسم يؤدي ذعيرة هي ضعف قيمة الرسم[59].

إلا أن الفكر الكاثوليكي والتقاليد الكنسية قاوما هذه الاقتراحات. فقد كان هناك نفور من هذه الأشكال الجماعية للمساعدة التي يبدو أنها تنزع عن الفعل الفردي فضيلته الخاصة، وتنزع عن البؤس كرامته المثلى. ألا يمكن أن يؤدي هذا إلى تحويل الإحسان إلى واجب حكومي تعاقب عليه القوانين، ويحول الفقر إلى خطيئة ضد النظام العام؟ إن هذه الصعوبات ستتساقط الواحدة تلو الأخرى: لقد تمت الاستعانة بحكم الفعاليات. فقد أيدت فعاليات باريس أشكال التنظيم العامة للمساعدة التي عرضت عليها. بطبيعة الحال يتعلق الأمر هنا «بشيء صعب ولكنه مجد، تقوى وخلاص، لا تنفر لا من الرسائل

---

(56) In Foster WATSON, J. L. Vives, Oxford, 1922.

(*) ميدينا: يتعلق الأمر بـ Barthelemy De Medina (1528 – 1780) كاهن بندكتي كان يقول إذا كان هناك رأي محتمل فيجب اتباعه حتى ولو كان الرأيالمخالف أكثر احتمالية.

(57) De la orden que en algunos pueblos de Espana se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres, 1545.

(58) Discursos del Anpro de los legitinos pobres, 1598.

(**) La chimere ou fantasme de la mendicité

(59) In LALLEMAND, loc. cit., IV, p. 15, note 27.

الإنجيلية ولا من الرسائل البابوية ولا من المثل التي تركها أسلافنا»[60]. ولن يتأخر تبني العالم الكاثوليكي لتصور خاص للبؤس، وهو تصور عرف أشكال وجوده الأولى في العالم البروتستنتي. ولقد صدّق فانسان دوبول بشكل كلي سنة 1657 على المشروع القاضي بـ«تجميع كل الفقراء في أماكن خاصة للعناية بهم. وتربيتهم وتشغيلهم. إنه قدر كبير». ومع ذلك تردد كثيرا في إدراج نظامه ضمنه، «لأننا لا نعرف ما إذا كانت تلك هي مشيئة الله»[61]. سنوات بعد ذلك، صدّقت الكنيسة بكل مكوناتها على الحجز الكبير الذي فرضه لويس الرابع عشر. وبهذا لم يعد البؤساء ذريعة بعثها الله لنا ليستثير فينا الإحساس بالآخر المسيحي، ويمنحنا فرصة للخلاص. وبدأ كل كاثوليكي ينظر إليهم، على غرار أسقف تور Tours، «باعتبارهم حثالة الجمهورية ورعاعها، لا بسبب بؤسهم الجسدي الذي يجب أن يثير شفقتنا، بل بسبب الأبعاد الروحية المقززة»[62].

ولقد انخرطت الكنيسة في كل هذا وفصلت العالم المسيحي عن البؤس الذي كانت العصور الوسطى قد قدسته في كليته[63]. وعلى هذا الأساس، ستكون هناك منطقة خاصة بالخير، وهي منطقة الفقر الخاضع للنظام المقترح، وستكون هناك منطقة للشر، أي منطقة الفقر المتمرد، الذي يحاول الإفلات من سلطة هذا النظام. الأولى تقبل الحجز وتجد فيه راحتها، أما الثانية فترفضه، وهي بذلك تستحقه. ولقد تم عرض هذا الجدل بشكل ساذج في نص مستوحى من محكمة روما سنة 1693، وقد ترجم إلى الفرنسية في نهاية القرن تحت عنوان: «حول التسول الملغى»[64]. والمؤلف يميز بين الفقراء الجيدين والفقراء السيئين: فقراء المسيح وفقراء الشيطان، ووجودهما يؤكد ضرورة دور الحجز. الجيدون لأنهم يقبلون بامتنان كل ما تعطيه السلطة مجانا، فهم «صبورون خاشعون متواضعون،

---

(60) إن طلب التحكيم قدمته بلدية إيبرس التي كانت قد منعت التسول وكل الأشكال الخاصة للتصدق.
B.N.R. 36-215, cité in LALLEMAND, IV, p. 25.

(61) Lettre de mars 1657, in SAINT VINCENT DE PAUL, Correspondance, éd. Coste, t. VI, p. 245.

(62) Lettre pastorale du 10 juillet 1670, loc. cit.

(63) «وهنا يجب الخلط بين الأفعي والحمامة، ولا نعطي الكثير من الحيز للبساطة القائلة بأن الحذر لا يمكن أن يكون سمعا. فهي التي ستخبرنا عن الاختلاف بين الحمل والجدي» في (CAMUS, De la mendicité légitime, Douai, 1634, pp. 9-10). ونفس المؤلف يشرح أن فعل الخير ليس بلا قيمة، في دلالته الروحية، ضمن القيمة الأخلاقية للذي يقوم به: «فبما أن العلاقة بين الإحسان والمتسول علاقة ضرورية، فإن هذا الإحسان لا يمكن أن يكون إحسانا حقيقيا إلا إذا كان المتسول لا يمارس هذا بعدالة وحق». المصدر نفسه.

(64) Dom GUEVARRE, La mendicità provenuta (1693).

راضون بحالتهم وبالمعونات التي يقدمها لهم المكتب، وهم بذلك شاكرون لله». أما أتباع الشيطان فهم يشتكون من المستشفى العام، ومن إكراهات الحجز، «إنهم أعداء للنظام العام، كسالى، كذابون، سكيرون، بلا حياء، ولا يجيدون سوى لغة الشيطان»، ولهذا السبب يجب أن يحرموا من الحرية التي لا يستعملونها إلا من أجل تمجيد الشيطان. استنادا إلى ذلك، فإن الحجز في حالتهم مبرر مرتين ضمن مفارقة: إنه كذلك باعتباره عملا خيريا، وباعتباره عقابا، إنه في ذاته جزاء وعقاب، وذلك وفق القيمة الأخلاقية للذين يفرض عليهم. وسيُنظر إلى ممارسة الحجز، حتى نهاية العصر الكلاسيكي، استنادا إلى هذه المفارقة، وسيكون لها تلك القابلية الغريبة التي تجعلها تغير من معناها استنادا إلى طبيعة الجهة التي يطبق في حقها الحجز. سينظر الفقراء الجيدون إلى الحجز باعتباره بادرة خير وعملا جيدا، أما السيئون - ولأنهم سيئون- فقد حولوا الحجز إلى مؤسسة للقمع. إن التقابل بين الفقراء الجيدين والسيئين أساسي في تحديد البنية الدلالية للحجز: إن المستشفى العام ينظر إليهم من هذه الزاوية، والجنون ذاته وزع استنادا إلى هذه الثنائية، وبذلك يمكن أن يصنف أحيانا ضمن عالم الفئة الخيرة وأحيانا ضمن الفئة التي تمارس القمع، وذلك حسب الموقف الأخلاقي التي تكشف عنه[65]. وكل محجوز يوضع داخل حقل التقويم الأخلاقي، فقبل أن يكون موضوعا للمعرفة أو الرحمة، ينظر إليه باعتباره ذاتا أخلاقية.

إلا أن البئيس لا يمكن أن يكون ذاتا أخلاقية إلا إذا كف عن أن يكون الممثل اللامرئي لله في الأرض. وهذا الأمر هو الذي سيكون، إلى حدود نهاية القرن السابع عشر، الاعتراض الأكبر بالنسبة للضمير الكاثوليكي. ألا تقول الكتابة المقدسة: «ما تقوم به تجاه أصغر أخواني. . . . » ألم يؤول رهبان الكنيسة هذا النص بأنه يدل على عدم منع الصدقة عن فقير مخافة النفور من المسيح ذاته؟ لم يكن الأب غيفار Pere Guevarre جاهلا بهذه الاعتراضات، ولكنه كان يعطي - ومعه الكنيسة الكلاسيكية- جوابا بالغ الوضوح: منذ أن تم إنشاء المستشفى العام، ومكاتب الإحسان، فإن الله لا يختفي في أسمال الفقير. إن الخوف من إعطاء المسيح، الذي يتضور جوعا، قطعة خبز، هذا الخوف الذي كان يحرك كل الأسطورة المسيحية حول الإحساس، التي أعطت الطقس القروسطي الكبير للضيافة معناه المطلق، إن هذا الخوف «لن يكون له أي أساس، عندما ينشأ مكتب للإحسان في المدينة، ولن يكون للمسيح صورة فقير يرفض، من أجل الحفاظ على كسله

(65) في سالبترير أو بيساتر كان المجانين يوضعون مع «الفقراء الجيدين»، (حي لامادلين في سالبترير) أو مع «الفقراء السيئين» (الإصلاح أو التوبة).

وحياته السيئة، الخضوع لنظام أقيم بشكل قدسي من أجل إغاثة الفقراء الحقيقيين»[66]. لقد فقد الفقر هذه المرة معناه الصوفي. فلا شيء في الآلام التي يسببها يحيل على الحضور المعجز والخاص لله. لقد سلبت منه سلطة التجلي. وإذا كان لا يزال يشكل فرصة للمسيحي لكي يقوم بعمل خيري، فإن ذلك لن يتم إلا من خلال نظام وحماية الدولة. فالفقر في ذاته لا يكشف سوى عن عيوبه، وإن انكشف للناس، فإن ذلك سيتم داخل شعور بالذنب. إن اختصاره في هذه الدائرة معناه في المقام الأول، إدراجه ضمن نظام التوبة.

وتلك هي أولى الحلقات التي سيحصر ضمنها العصر الكلاسيكي الجنون. وعادة ما يقال إن المجنون في القرون الوسطى نظر إليه باعتباره شخصية مقدسة لأنه مجنون، وهذا ليس صحيحا[67]. فإذا كان كذلك، فإن ذلك آت في المقام الأول، وفي نظر العمل الخيري القروسطي، من كونه يحيل على سلطة غامضة للبؤس. لقد كان يمجده أكثر من أي كان. ألا نجعله بهذا، وقد جُز شعره، علامة دالة على الصليب؟ وبهذه الهيئة سيمثل ترستان لآخر مرة في كرنواي Cornouailles – مع العلم أنه كان له الحق في الضيافة، شأنه في ذلك شأن كل البؤساء. لقد كان متأكدا، وهو حاج من حجاج الجنون، والعصا مربوطة في عنقه، وآثار المحارب الصليبي على رأسه، أنه يدخل إلى قصر الملك مارك Marc: «لم يمنعه أحد من الدخول، سار وسط القصر، مقلدا المجانين تحت الأنظار الجذلى للخدم، وواصل سيره دون تأثر إلى أن وصل القاعة حيث يجلس الملك والملكة وكل الفرسان. ابتسم مارك»[68]. فإذا كان الجنون قد فقد طابعه المقدس في القرن 17، فلأن البؤس قد أصابه نوع من الانحطاط، ولم يعد ينظر إليه إلا من زاوية أخلاقية. ولم يعد من يستضيف الجنون سوى المستشفى، جنبا إلى جنب مع الفقراء، وفي هذا المكان أيضا سنعثر على الجنون في القرن 18. لقد ولدت حساسية جديدة تجاهه: إنها ليست حساسية دينية، بل حساسية اجتماعية. فإذا كان المجنون له حضور مألوف داخل العالم الإنساني في القرون الوسطى، فلأنه كان ينظر إليه باعتباره آتيا من عالم آخر، أما الآن فإنه يمثل مشكلة «بوليسية» لها علاقة بنظام الأفراد في المدينة. كان يستقبل قديما لأنه آت من عالم آخر، والآن يقصى لأن مصدره الأرض وليس شيئا آخر، ويصنف ضمن الفقراء

---

(66) In LALLEMAND, loc. cit., IV, pp. 216-226.

(67) فنحن من نرى «المسكونين» باعتبارهم مجانين (والأمر يتعلق بفرضية) ونفترض أن كل مجانين القرون الوسطى كانوا يعاملون باعتبارهم «مسكونين» (وهو خطأ). وهذا الخطأ وهذه الفرضية موجودة عند مؤلفين كثيرين مثل زيلفوغ Zilvoorg.

(68) Tristan et Iseut, éd. Bossuet, p.220.

والبؤساء والمشردين. إن استضافته ستصبح- ضمن مفارقة جديدة- إجراء من إجراءات التطهير لمنعه من الأذى. إنه تائه، ولكنه لا يتبع مسارا يقوده إلى حج، إنه يسيء إلى الفضاء الاجتماعي. لقد خرج من دائرة الذين لهم الحق في الصدقة، ونزعت عنه حالة التمجيد وأصبح مع الفقر والبطالة، تجليا من تجليات الجدل المحايث للدول.

* * *

يعد الحجز، وهو الواقعة المكثفة التي نعثر على آثارها في أوروبا بأكملها في القرن 17، شأنا «بوليسيا». البوليس بالمعنى الدقيق الذي كان يُعطى لهذه الكلمة في الفترة الكلاسيكية، أي مجموع الإجراءات التي تجعل العمل ممكنا وضروريا لكل أولئك الذين لا يستطيعون العيش بدونه. فالقضية التي سيتحدث عنها فولتير كان معاصرو كولبير Colbert قد تطرقوا لها: «ماذا؟ منذ أن أصبحتم المدافعين عن الشعب لا تملكون كيف تفرضون على الأغنياء ضرورة دفع الفقراء إلى العمل؟ إنكم لا تتوفرون على القدر الكافي من رجال الشرطة»[69].

لقد كان الحجز، قبل أن يتخذ المعنى الطبي الذي يعطى له الآن، أو على الأقل ذاك الذي نفترضه، استجابة لشيء آخر غير الرغبة في المعالجة. إن الأمر الذي استوجبه هو ضرورة العمل. إن الفيلونتروبيا[*] تهتم بمعرفة العلامات الدالة على العناية بالمرضى، في الوقت الذي تتم فيه إدانة العطالة.

ولنعد إلى المراحل الأولى للحجز، وإلى ذلك المرسوم الملكي الصادر في 27 أبريل1656 الداعي إلى إنشاء المستشفى العام. إجمالا تأخذ هذه المؤسسة على عاتقها منع التسول والعطالة باعتبارهما مصدرا لكل تسيب. والواقع أن هذا الأمر كان آخر الإجراءات التي اتخذت منذ عصور النهضة للقضاء على البطالة، أو على الأقل، القضاء على التسول[70]. ففي سنة 1532 قرر برلمان باريس اعتقال المتسولين وإرغامهم على العمل في الصرف الصحي للمدينة مكبلين مثنى مثنى. وستتفاقم الأزمة بسرعة، ففي 23 مارس 1534 أعطيت الأوامر للتلاميذ الفقراء والمساكين بمغادرة المدينة، «ويمنعون أيضا مستقبلا من

---

(69) VOLTAIRE, Œuvres complètes, Garnier, XXIII, p. 377.

(*) الفيلانتروبيا philanthropie: نزعة تميل إلى تمجيد الإنسان وتكريمه.

(70) إن البؤس من زاوية نظر روحية في نهاية القرن 16 وبداية القرن 17 كان يُنظر إليه باعتباره تهديدا بالقيامة. «إحدى العلامات البديهية لدنو مجيء ابن الله ونهاية الزمن، هي البؤس الروحي والدنيوي حيث العالم سيتقلص. الآن وقد ساءت الأحوال... ووفق العدد الهائل للعيوب، فإن العذاب سيكون هو الظلال الوثيقة الصلة بالأزواج».

(CAMUS, De la mendicité légitime des pauvres, pp. 3-4).

الغناء أمام صور الأزقة، ولا تسامح مع أي كان»[71]. ولقد ساهمت الحروب الدينية في مضاعفة هذه الحشود، حين اختلط الفلاحون الذين طردوا من أرضهم بالجنود المسرحيين أو الهاربين، والعمال الذين فقدوا عملهم والطلبة الفقراء والمرضى. وفي الوقت الذي قام فيه هنري الرابع بمحاصرة باريس، كان تعداد سكان هذه المدينة 100,000 منهم 30,000 متسول[72]. وعرفت البلاد انطلاقة اقتصادية مع بداية القرن السابع عشر، واتخذ القرار باستيعاب العاطلين الذين لم يأخذوا مواقعهم داخل المجتمع قسرا. وقبل ذلك كان هناك قرار برلماني صدر سنة 1606 يجلد بموجبه متسولو باريس في الساحات العامة، حاسري الرؤوس وعلى أعناقهم علامة، ثم يطردون بعد ذلك من المدينة. ولمنعهم من العودة إليها، أُنشأت فرق من الرماة تمنع الفقراء من ذلك[73]. وستطرح قضايا التسول والعطالة من جديد بمجرد ما خبا بريق النهضة الاقتصادية مع «حرب الثلاثين سنة». فإلى حدود منتصف القرن سيعوق ارتفاع الضرائب نمو المانيفاكتورات، وسيزداد عدد العاطلين وستندلع أحداث باريس (1621) وليون (1652) وروان (1639). وفي السياق ذاته سيعرف الجسم العمالي فوضى كبيرة نتيجة ظهور بنيات اقتصادية جديدة. فبقدر ما كانت المانيفاكتورات تتطور، كانت رابطة العمال تفقد سلطتها وحقوقها. فقد كانت القوانين العامة تمنع أي تجمع عمالي، أو عصبة، أو تشارك. ومع ذلك بدأت الكثير من الرابطات في التشكل[74] في مجموعة من الحرف. وكانت السلطة ترد بمتابعة العمال. ولكن يبدو أن البرلمانات أظهرت بعض المرونة. فقد احتج برلمان نورماندي بعدم الاختصاص لمحاكمة حوادث الشغب في روان. ولهذا السبب، فإن الكنيسة تدخلت، فيما يبدو لتصنف، التجمعات العمالية السرية ضمن الممارسات السحرية. فقد أعلن ظهير صادر عن السوربون سنة 1655 أن كل الذين يرتبطون بعلاقات سيئة يصنفون «ضمن العمل المدنس ويتهمون بالخطيئة القاتلة».

وضمن هذا الصراع الخفي الذي كان قائما بين تصلب الكنيسة ومرونة البرلمان، سيبدو إنشاء المستشفى، على الأقل في بدايته، انتصارا برلمانيا. إن الأمر يتعلق في جميع الحالات بحل جديد. فلأول مرة يتم استبدال الإجراءات الإقصائية السلبية في كليتها

---

(71) DELAMARE, Traité de police, loc. cit.

(72) Cf. Thomas PLATTER, Description de Paris, 1559, publiée dans les Mémoires de la société de l'Histoire de Paris, 1899.

(73) إجراءات مماثلة في الأقاليم: غرونوبل مثلا لها «الذين يطاردون المتسولين» ومهمتهم هي جوب الشوارع وطرد المتشردين

(74) خاصة عمال الورق والمطبعات.

cf. par exemple, le texte des Archives départementales de l'Hérault publié par G. MARTIN, La Grande Industrie sous Louis XIV, Paris, 1900, p. 89, note 3.

بإجراءات الحجز. إن العاطل لا يطرد ولا يعاقب، بل يتم الاعتناء به على نفقة الدولة، ولكن على حساب حريته الفردية. فما بينه وبين المجتمع قام نظام ضمني قسري: له الحق في الأكل، ولكن عليه أن يقبل الإكراه البدني والأخلاقي الذي يمارسه الحجز.

إن هذه الحشود المتشابهة هي الهدف من المرسوم الصادر سنة 1656: حشود تتكون من جمهور بلا مورد ولا روابط اجتماعية، طبقة وجدت نفسها مهملة، أو أصبحت تائهة جراء التطورات الاقتصادية الجديدة. لقد أعلن عن المرسوم وقرئ في الشوارع خمسة عشر يوما بعد وضعه للتصويت. تقول الفقرة التاسعة: «يمنع على كل شخص من أي جنس أو سن وأي نوع أو مولود وكيفما كانت ظروفه، صحيحا أو معافى، مريضا أو في فترة نقاهة، مصابا بمرض عضال أو قابل للشفاء أن يتسول في مدينة باريس ومحيطها، أو في الكنائس أو في بواباتها، وعلى أبواب المنازل أو الشوارع أو في مكان عام، سرا أو علنا في النهار وفي الليل. ومن يخالف ذلك سيعرض نفسه للجلد في المرة الأولى، وسيزج به في الأقبية، رجلا كان أو طفلا، وتقصى النساء والفتيات».

وفي الأحد الموالي، وكان ذلك في 13 ماي 1657، أقام الناس في كنيسة القديس لوي دولابيتيي St Louis de la Pitié قداسا رسميا للروح القدس. وفي يوم الاثنين 14صباحا من الشهر نفسه بدأت الميلشيات، التي ستسمى في ميثولوجيا الخوف الشعبي «رماة المستشفى»، بمطاردة المتسولين وحشدهم في أجنحة المستشفى. أربع سنوات بعد ذلك كان في مستشفى سالبتريير 1460 امرأة وطفلا، وفي لابيتيي 98 طفلا و897 طفلة تتراوح أعمارهم ما بين 7 و17 سنة، وفي بيساتر 95 امرأة و1615 رجلا، وفي لاسوفنيرى 305 طفلا تتراوح أعمارهم ما بين 8 و13 سنة، أما في سيبيون فقد حشدت النساء الحوامل والرضع والأطفال الصغار، وكان هؤلاء يشكلون 530 نفرا. ولم يكن المتزوجون، حتى وإن كانوا فقراء، يقبلون في هذه المؤسسات. فلقد كانت الإدارة تتحمل إعالتهم في منازلهم. إلا أن هذه الحالة لم تدم طويلا، فبفضل هبة قدمها مازاران Mazarin تمكنت الإدارة من إيوائهم في سالبترير، وكان هؤلاء يشكلون ما بين 5000 و6000 شخص.

لقد كان للحجز معنى واحد في أوروبا قاطبة، على الأقل في أصوله الأولى. لقد كان يشكل جوابا قدمه القرن السابع عشر عن أزمة اقتصادية عمت العالم الغربي برمته: انخفاض الأجور وتفشي البطالة وندرة السيولة. ومن المحتمل أن تكون هذه الوقائع مجتمعة نتيجة أزمة أصابت الاقتصاد الإسباني[75]. وقد واجهت بريطانيا، التي كانت أقل الدول الغربية

(75) حسب Selon Earl HAMILTON, American Treasure and the price revolution in Spain (1934)، فإن متاعب أوروبا في بداية القرن 17 قد يكون مردها توقف مناجم أمريكا.

تبعية لهذا النظام، نفس المشاكل. فعلى الرغم من كل الإجراءات التي اتخذت من أجل مواجهة البطالة وانهيار الرواتب[76]، فإن الفقر قد تزايد في البلاد، ففي سنة 1622، ظهر إلى الوجود نص ساخر نسب إلى ديكير Dekker، وكان هذا النص، وهو يؤكد حالة الانهيار هذه، يدين الإهمال العام: «فعلى الرغم من تزايد عدد الفقراء يوميا، فإن ما يفعل لصالحهم لا يزداد إلا سوءا. . . كنائس كثيرة كانت تدفع فقراءها والعمال الأصحاء الذين لا يريدون العمل إلى التسول، أو الغش أو السرقة لكي يعيشوا، إلى الحد الذي أصبحت معه البلاد تئن تحت وطأة الفساد»[77]، وأصبح يخشى عليها من الاختناق. وبما أنهم لم يكونوا يملكون القدرة على الانتقال من بلد إلى آخر، كما هو الشأن في باقي أوروبا، فقد كان هناك من يقترح «إقصاءهم وإرسالهم إلى الأراضي التي تم اكتشافها حديثا في الهند الشرقية والغربية»[78].

ولقد كلف الملك سنة 1630 لجنة للسهر على التطبيق الصارم للقوانين الخاصة بالفقراء. وأصدر في السنة نفسها سلسلة من «الأوامر والتوجيهات». يجب الاستمرار في مطاردة المتسولين والمشردين، وكل «هؤلاء الذين يعيشون في العطالة ولا يريدون العمل مقابل راتب معقول، أو يبذرون ما يملكون في الكباريهات». هؤلاء يجب معاقبتهم طبقا للقوانين والزج بهم في الإصلاحيات. أما الذين لهم زوجات وأطفال، فيجب التأكد من زواجهم ومن أن أطفالهم معمدون، «ذلك أن هؤلاء يعيشون كالهمج دون زواج صريح، ولا يدفنون ولا يعمدون، وهذه الحرية الفاجرة هي التي تجعل الكثيرين يستحلون هذه الحياة ويصبحون مشردين»[79]. وعلى الرغم من تسجيل تحسن اقتصادي في بريطانيا في منتصف القرن، فإن المشكل ظل قائما زمن كرومويل Cromwell. وهذا ما يبدو من تشكي اللورد العمدة من «تلك الحشرات التي تحشد في المدينة، وتمس النظام العام، وتحاصر العربات، تطلب الصدقة في أبواب الكنائس والمنازل الخاصة»[80].

وستستمر المستشفيات العامة أو الإصلاحيات طويلا في إيواء العاطلين، والذين لا عمل لهم، والمشردين. وكلما حدثت أزمة وازداد عدد الفقراء، برزت الدلالة الاقتصادية لدور الحجز. ففي منتصف القرن الثامن عشر، عادت الأزمة من جديد. 12000 عامل

---

(76) I. James I, cap. VI : les juges de paix fixeront les salaires for any labourers, weavers, spinners and workmen and workwomen whatsoever, either working by the day, week, month, or year. Cf. NICHOLIS, loc. cit., I, p. 209.

(77) Cite in NICHOLIS, I, p.245.

(78) Ibid., p.212.

(79) F. EDEN, State of the Poor, Londres, 1797, I, p. 160.

(80) E.M. LEONARD, The Early History of English Poor Relief, Cambridege, 1900, p. 270.

متسول في روان، والعدد نفسه في تور، وأغلقت المانيفاكتورات أبوابها في ليون، وأعطى الكونت دارغنسون Le Comte d'Argenson، وهو الذي كان قيما على مقاطعة باريس والدرك، أوامر بتوقيف كل المتسولين في المملكة. والشيء نفسه قامت به الدرك في البوادي، وحدث ذلك في باريس حيث إن الذين لم يتوقفوا عن التسول وجدوا أنفسهم محاصرين من كل الجوانب(81).

إلا أن الحجز سيتخذ خارج فترات الأزمة، معنى آخر. فبالإضافة إلى وظيفته القمعية، أصبح يقوم بوظيفة أخرى. فلم يعد الأمر يتعلق باعتقال من لا عمل لهم، وإنما بإعطاء عمل للذين كانوا قد اعتقلوا والدفع بهم إلى الإسهام في خلق رفاهية للجميع. إن البديل واضح وصريح: يد عاملة رخيصة في زمن كان العمل تاما والرواتب عالية، والعمل في زمن البطالة على استيعاب العطالين وحماية المجتمع من القلاقل وحوادث الشغب. " ويجب ألا ننسى أن دور الحجز الأولى ظهرت في بريطانيا في المدن الأكثر تصنيعا: وورسيستر Worcester نورويش Norwich، بريستول Bristol، وألا ننسى أيضا أن المستشفيات العامة، بنيت في ليون أربعين سنة قبل باريس(82). وكان لهامورغ Hambourg، قبل كل المدن الألمانية الأخرى، حجزها منذ 1620، وقد نشر قانونه الداخلي سنة 1622، وهو قانون بالغ الدقة. فقد كان على كل المعتقلين أن يعملوا، ويحتسب ما ينتجون بدقة، ولا يأخذون منه سوى الربع، فالعمل ليس فقط انشغالا، وإنها هو أيضا إنتاج. وقد قدم المدراء الثمانية للمؤسسة مخططا عاما يعطي كل فرد عملا خاصا، ويحاسب على هذا العمل مع نهاية كل أسبوع. ولقد ظل هذا القانون ساري المفعول إلى حدود نهاية القرن 18، وهذا ما يتضح من الملاحظة التي قدمها هوارد عندما يقول: «إنهم ينسجون ويصنعون اللاصقات ويغزلون الصوف والساف(*) والكتان ويصقلون حطب الصباغة وقرن الأيل. إن العمل الذي يقوم به الشخص القوي الذي يصقل الحطب يدر عليه 45 جنيها في اليوم، هناك آخرون يقومون مع أحصنتهم بتشغيل طاحونة للدعك، وكان هناك حداد لا يتوقف عن العمل»(83). ولقد كان لكل دار حجز في ألمانيا تخصص:

---

(81) Marquis D'ARGENSON, Journal et Mémoires, Paris, 1867, t. VI, p. 80. (30 novembre 1749).

(82) وفي هذه الظروف المميزة: «لقد تسببت مجاعة في رسو بواخر متعددة مملوءة بالفقراء لم تكن الأقاليم المجاورة قادرة على إطعامهم، فقدمت العائلات الصناعية، خاصة آل هالينكور، بعض المساعدات».
(Status et règlements de l'Hôpital général de la Charité et Aumône générale de Lyon, 1742, pp. VII et VIII).

(*) الساف: le crin

(83) HOWARD, loc. cit., I, pp. 154 et 155.

النسيج في بريم وبرونسويك وميونيخ وبريسلو. أما الخياطة فكانت في هامبورغ. وفي نورينبورغ يصنع زجاج النظارات، أما في مايانس فالعمل الأساس كان هو طحن الدقيق[84].

وعندما دشنت أولى الإصلاحيات في المملكة المتحدة كان الاقتصاد في أوج أزمته. وكان ميثاق 1610 يدعو لإنشاء مطحنة داخل كل مؤسسة، وكذا أدوات النسيج، وورشات ندافة وذلك بهدف مساعدة نزلاء الخيرية على الانشغال في شيء ما. إلا أن الضرورات الأخلاقية ستتحول إلى تكتيك اقتصادي. ذلك أن الميثاق الخاص بالملاحة وكذا خفض نسبة الضرائب سيؤديان إلى انتعاش اقتصادي. كما عرفت الصناعة والتجارة تطورا هاما، وبدأ التفكير في الاستخدام الجيد لكل يد عاملة، أي بأبخس سعر ممكن. فعندما أقام جون كاري مشروعه في «دور العمل» في بريستول، أكد على ضرورة العمل: «يمكن تشغيل الفقراء من الجنسين ومن كل الأعمار في اقتلاع شجر القنب وفي إعداد ونسج الكتان، وفي ندف ونسج الصوف»[85]. ففي مدينة وورسيستر، كانت تصنع الملابس والقماش، وأقيمت ورشة خاصة بالأطفال. ولم تكن هذه الإنجازات تتم دون صعوبات. لقد كان الهدف من هذه المؤسسة هو إمكانية استفادة «دور العمل» من الصناعات والأسواق المحلية، وكان الاعتقاد سائدا أن هذه الصناعة الرخيصة قد تلعب دور الناظم لثمن البيع، إلا أن هذا لم يتحقق. فقد بدأت المانوفاكتورات في الاحتجاج[86]. فقد لاحظ دانييل دوفو Daniel Defoe أن المنافسة غير العادلة التي مثلتها «دور العمل» أدت إلى خلق فقراء في هذه المنطقة تحت ذريعة الرغبة في القضاء عليهم في منطقة أخرى: «إن الأمر يتعلق بإعطاء هذا ما يؤخذ من ذاك، وضع مشرد مكان شخص نزيه، إجبار هذا الأخير على البحث عن عمل آخر من أجل إعالة عائلته»[87]. أمام خطر هذه المنافسة، بدأت السلطات تبارك شيئا فشيئا اختفاء العمل. لم يعد نزلاء الخيريات يجدون ما يقتاتون به، إلى الحد الذي دفع القيمين عليها إلى تحويلهم إلى السجون لكي يجدوا على الأقل ما يأكلونه مجانا. أما ما كان من أمر البريدويلس، فقد كان نزلاؤها قليلين «كانوا يقومون ببعض الأعمال، وكانت لهم القدرة على الاستمرار في ذلك. فالمساجين لم يكونوا يتوفرون على مادة ولا على أدوات للعمل. لقد كانوا يزجون وقتهم في الكسل والانحراف»[88].

---

(84) Ibid., pp. 136-206.

(85) In NICHOLIS, loc. cit., p. 333.

(86) وهكذا فإن دور العمل في ورسيستر التزموا بتصدير كل الملابس التي تصنع ولا يستعملها النزلاء.

(87) In NICHOLIS, loc. cit., p. 367.

(88) HOWARD, loc. cit., t. I, p. 8.

لقد كانت الغاية من إنشاء مستشفى باريس العام هو القضاء على التسول أكثر من تشغيل المحتجزين. ومع ذلك، فإن كولبير Colbert، شأنه في ذلك شأن معاصريه الانجليز، كان يرى في المساعدة عن طريق العمل دواء للبطالة، ومحفزا لنمو المانيفاكتورات[89]. وهذا ما يفسر أن المقتصدين في النواحي كانوا مضطرين إلى إعطاء دلالة اقتصادية للأعمال الخيرية: «على كل الفقراء القادرين على العمل أن يعملوا، لا من أجل تجنب العطالة التي هي أم كل الأمراض، بل أيضا من أجل أداء جزء مما يأكلون»[90]. وقد حدث أحيانا أن كانت هناك اتفاقات تبيح لبعض المؤسسات الاقتصادية استعمال اليد العاملة الموجودة في المصحات العقلية. والأمر واضح، ففي اتفاق وضع سنة 1708، كان يقدم بموجبه إلى خيرية تول الصوف والصابون والفحم، وفي المقابل تقدم له الخيرية الصوف مندوفا، ويُوزع الربح بين المؤسسة الاقتصادية والخيرية "[91]. ولقد كانت هناك محاولات كثيرة في باريس نفسها لتحويل المستشفى العام إلى مانيفاكتورات. وإذا صدقنا ما جاء في مذكرات شخص مجهول، ظهرت سنة 1790، فقد كان هناك من حاول في لابيتيي «تجريب كل أنواع المانيفاكتورات التي يمكن أن توفرها العاصمة»، وفي النهاية لم يتم الوصول «بعد جهد ويأس إلا إلى تصنيع رباط حذاء باهظ الثمن»[92]. ولم يحالف الحظ، في أماكن أخرى هذه المحاولات، فقد كانت هناك محاولات في بيساتر: إنشاء ورشة لتصنيع الخيط والحبال، صقل الزجاج وخاصة «البئر الكبيرة»[93] التي ذاع صيتها في كل الأصقاع».

بل وصل الأمر في سنة 1781 إلى التفكير في استبدال الخيول المستعملة في جلب الماء، بفرق من السجناء يعملون تباعا من الساعة الخامسة صباحا إلى الثامنة مساء، «فما الذي يبرر هذا الانشغال الغريب؟ هل هو مبدأ اقتصادي أم فقط الرغبة في شغل السجناء؟ فإذا كان الأمر يعد تشغيلا للسجناء، فلماذا لم يكن ذلك من خلال عمل مجد لهم وللمؤسسة، وإذا كان الأمر يتعلق بدافع اقتصادي فلا يبدو في هذا العمل أي نفع»[94].

---

(89) لقد نصح abbaye de Jumièges بتوفير الصوف لهؤلاء البؤساء الذين يمكن أن يكونوا هم منسجوه: «فمانيفاكتورات الصوف والجوارب يمكن أن تقدما وسيلة رائعة من أجل تشغيل المتسولين».
(G. MARTIN, loc. cit., p.225, note 4).

(90) Cité in LALLEMAND, loc. cit., t. IV, p.539.

(91) FOROT, loc. cit., pp. 16-17.

(92) Cf. LALLEMAND, loc. cit., t. IV, p.544 note 18.

(93) لقد رسم مهندس معماري هو Germain Boffrand في سنة 1733 مخططا لبئر كبيرة. وسرعان ما اتضح أنها لا تصلح لشيء، ولكن العمل استمر من أجل تشغيل السجناء.

(94) MUSQUINET DE LA PAGNE, Bicêtre réformé ou établissement d'une maison de discipline, 1789, p. 22.

وستختفي شيئا فشيئا، على امتداد القرن الثامن عشر، الدلالة الاقتصادية التي كان يتوخاها كولبير من إنشاء المستشفى العام. فقد تحول هذا المركز الإجباري للعمل إلى بؤرة مفضلة للعطالة. «فما هي الأسباب التي كانت وراء الفوضى التي عرفتها بيساتر؟ هكذا تساءل رجال الثورة الفرنسية وكان جوابهم هو نفس الجواب الذي أعطى في القرن السابع عشر» العطالة. ما العلاج؟ إنه العمل.

لقد استعملت القرون الوسطى الحجز بشكل ملتبس، بحيث يسمح لها باستعماله من أجل هدفين: استيعاب البطالة، أو على الأقل محو آثارها الاجتماعية الأكثر بروزا، ومراقبة الأسعار عندما تنذر بالارتفاع، والغاية هي التحكم في السوق واليد العاملة، وسعر الإنتاج في الوقت ذاته. ولا يبدو أن دور الحجز هذه قد قامت بالدور المنوط بها على أحسن وجه. فإذا كانت قد استوعبت العاطلين، فإن ذلك تم من أجل إخفاء البؤس فقط، وتجنب الآثار الاجتماعية والسياسية السلبية المترتبة عنه. ففي الوقت الذي كانوا يحشرون فيه النزلاء داخل ورشات جبرية، كانت البطالة تتفاقم في أماكن أخرى أو في قطاعات مشابهة[95]. أما أثرها على الأسعار فلم يكن سوى أثر سطحي. فسعر المنتوج المسوق لا يتوافق مع السعر الحقيقي، إذا كنا نقيسه بمصاريف التكلفة في الحجز.

* * *

ويمكن القول، إن دور الحجز هذه كانت فاشلة، إذا نظر إليها من زاوية قيمتها الوظيفية. ولقد كان اختفاؤها الكلي في أوروبا في القرن التاسع عشر باعتبارها مركزا لاستقبال الفقراء وسجنا للبؤس، حكما قطعيا على فشلها: علاج مؤقت دون فعالية، وقاية اجتماعية غير محكمة أملاها التصنيع الناشئ. ومع ذلك، فإن العصر الكلاسيكي، رغم هذا الفشل، مثل تجربة لا يستهان بها في هذا المجال. فما يبدو لنا اليوم باعتباره جدلية لا قيمة لها بين الإنتاج والأسعار، كانت لها دلالته الواقعية على وجود وعي أخلاقي للعمل، حيث تذوب صعوبات الآليات الاقتصادية واستعجاليتها لصالح إثبات قيمة ما.

فالعمل داخل عالم الازدهار الاقتصادي هذا يبدو عديم الصلة بالمشاكل التي كان يثيرها. فقد نُظر إليه، على عكس ذلك، باعتباره حلا عاما، ترياقا فعالا لعلاج كل أشكال البؤس. وعلى هذا الأساس، وضع العمل والبؤس ضمن تقابل بسيط: فوجود هذا سيؤدي إلى اختفاء ذاك. أما سلطته، وهي سلطته الحقيقية بامتياز، في القضاء على البؤس، فإنها لا

(95) كما هو الحال في إنجلترا، فقد كانت هناك صراعات من هذا النوع في فرنسا، ففي مدينة تروا مثلا كانت هناك محاكمة «بين الأسياد وجماعات بونونتيي» وبين إدارة المستشفيات (Archives du département de l'Aube).

تُستمد، في الفكر الكلاسيكي، من قوته الإنتاجية، بل مستمدة من قوة افتتان أخلاقي. إن الاعتراف بفعالية العمل مبنية على تساميه الأخلاقي. فمنذ السقوط، اكتسب العمل/العقاب قيمة. إن لعنة ما هي التي تدفع الإنسان إلى العمل، وليس القانون الطبيعي. إن الأرض بريئة من هذا العقم الذي قد يحد من عطائها إذا ما استكان الإنسان إلى العطالة. «لم تذنب الأرض قط، وإذا حلت عليها اللعنة، فإن ذلك بسبب عمل الإنسان الملعون الذي يزرعها، إننا لا نأخذ منها أي ثمر وخاصة ذاك الضروري، إلا بالقوة، ومن خلال عمل متواصل»[96].

إن إجبارية العمل ليست مرتبطة بأي قانون طبيعي، ولا حتى بإخلاص غامض ستجازي عليه الأرض الإنسان العامل. إن هذه الثيمة كانت شائعة عند الكاثوليكيين، كما هي عند الإصلاحيين، إن العمل في ذاته لا ينتج ثمارا، إن جني المحصول والثروة لا يشكلان طرفين داخل جدلية العمل والطبيعة، وإليكم تحذير كالفان: «والحال أننا لا نفكر أبدا إلا وفق ما إذا كان الناس حذرين ونبهاء، ووفق ما إذا كانوا قد قاموا بواجبهم بشكل جيد، ووفق ما إذا كانوا قد اعتنوا بأرضهم أم لا. إن كل شيء يتم بمشيئة الله»[97]. ويعترف بوسيي Bossuet ذاته، بكارثة هذا العمل الذي سيظل عقيما دون تدخل إرادة الله حيث يقول: «قد لا نحصل على أي شيء من كل لحظة من لحظات الأمل في موسم جيد، وثمرة من ثمار أعمالنا، فنحن تحت رحمة السماء المتقلبة التي تسقط ماءها على السنبلة الطرية»[98]. إن هذا العمل الهش، حيث لا تضطر الطبيعة للاستجابة له إلا إذا أراد الله، يعد، مع ذلك، إجباريا في كل الظروف. إنه كذلك لا على مستوى الخلاصات الطبيعية، بل على مستوى الخلاصات الأخلاقية. إن الفقير الذي لا يرغب في إلحاق الضرر بالأرض، مضطر، مع ذلك، إلى التوسل إلى العناية الإلهية، لأنه نذر على نفسه إطعام طيور السماء، إن هذا الفقير عاق بالقانون الأسمى للكتابة، «لن تصل إلى الخلود أبدا، تلك إرادة إلهك». ألا يشكل رفض العمل «تحديا لإرادة الله»[99]؟ إنه البحث عن استثارة المعجزة[100]، والحال أن المعجزة تمنح يوميا للإنسان، هدية على عمله. وإذا كان صحيحا أن العمل لا يضمنه قانون الطبيعة، فإنه يوجد في تلابيب العالم الفاني. لذلك تعد

---

(96) BOSSUET, Elévations sur les mystères, VIe semaine, 12 élévation. (Bossuet. Textes choisis par H. BREMOND, Paris, 1913, t. III, p. 285.)

(97) Sermon 155 sur le Deutéronome, 12 mars 1556.

(98) BOSSUET, loc. cit., p. 285.

(99) CALVIN, Sermon 49 sur le Deutéronome, 3 juillet 1555.

(100) « Nous voulons que Dieu serve à nos fols appétits et qu'il soit comme sujet à nous » (CALVIN, ibid.).

العطالة تمردا، إنها أفظع تمرد على الإطلاق، لأنها تود من الطبيعة أن تكون سخية كما كانت الحال في البدايات البريئة للحياة، وتريد أن ترغم على وجود طيبة لم يستطع الإنسان الحصول عليها منذ آدم. لقد كان الكبرياء خطيئة الإنسان قبل أن يهبط من السماء، إلا أن خطيئة العطالة هي أقصى حد يمكن أن يصل إليه كبرياؤه عندما وجد نفسه على وجه الأرض: الكبرياء السخري للبؤس. ففي عالمنا هذا، حيث الأرض لم تعد خصبة وليس فيها سوى العليق والحشائش الحمقاء، إنها الخطيئة عينها. ولقد كانت الخطيئة الكبرى في القرون الوسطى، هي أم الخطايا. وإذا صدقنا هويزينغا Huizinga، فقد كان هناك زمن، بداية عصر النهضة، اتخذت فيه الخطيئة الكبرى شكل بخل، ما يتطابق مع رذيلة الجشع لدانتي Dante[101]. على عكس ذلك، فإن كل كتابات القرن السابع عشر كانت تشير إلى الانتصار الجهنمي للكسل: إنه هو من يقود الآن كل الرذائل. ويجب أن نتذكر أن مرسوم خلق المستشفى العام كان يؤكد القضاء على التسول والعطالة باعتبارهما مصدرا لكل تسيب. وهناك صدى لإدانات الكسل هذه باعتبارها كبرياء للإنسان على الأرض، في كتابات بوردلو Bourdaloue: «فماذا تعني مرة أخرى فوضى حياة مبنية على العطالة؟» يجيب القديس أمبرواز Ambroise، ويجب أن نأخذ ما يقوله مأخذ الجد، «إنها ثورة ثانية تقوم بها الخليقة ضد الخالق»[102]. وعلى هذا الأساس، فإن العمل داخل دور الحجز يتخذ دلالة أخلاقية، ذلك أن الكسل أصبح الشكل المطلق للتمرد، لقد أرغم العطال على العمل ضمن ترف لانهائي لعمل بلا جدوى ولا ربح.

وضمن تجربة خاصة للعمل صيغت ضرورة الحجز، وهي ضرورة من طبيعة اقتصادية وأخلاقية. لقد رسم العمل والعطالة في العالم القديم، خطا فاصلا حل محل الإقصاء الكبير للجذام، لقد حل المارستان محل مستشفى الجذام ضمن جغرافية الفضاءات المهووسة، كما هو الحال في الكون الأخلاقي. لقد ظهرت من جديد تلك الممارسات التحريمية القديمة، ولكن هذه المرة تم ذلك داخل عالم الإنتاج والتجارة. وفي فضاءات العطالة الملعونة والمدانة، في هذا الفضاء الذي اخترعه مجتمع كان يبحث في قانون العمل عن تسامي أخلاقي، سيظهر الجنون بقوة إلى الحد الذي امتزج فيه مع العطالة. وسيأتي يوم، تستقبل فيه هذه الشواطئ العقيمة للعطالة من خلال حق قديم وغامض في الميراث، سيقبل القرن التاسع عشر، بل سيفرض نقل هذه الأراضي إلى المجانين وحدهم، أراضي كان يراد لها أن تكون، 150 سنة قبل ذلك، مستودعا للبؤساء والفقراء والعاطلين.

---

(101) HUIZINGA, Le Déclin du Moyen Age, Paris, 1932, p. 35.

(102) BOURDALOUE, Dimanche de la Septuagésime, vres, Paris, 1900, I, p. 346.

وليس عيبا أن يصنف المجانين ضمن العوالم المقصية للعطالة. فمنذ البداية سيحتل المجانين مواقعهم طوعا أو قسرا إلى جانب العطالين والفقراء خيرين أو شريرين. فمثلهم، سيخضعون لقوانين العمل الجبري. وحدث مرارا أن كانت لهم صورتهم الخاصة ضمن هذا الإكراه الشامل، وقد تميزوا بشكل تلقائي داخل الورشات من خلال عجزهم عن العمل ومتابعة إيقاعات الحياة الجماعية. إن ضرورة إعطاء نظام خاص للورشات، وهي ضرورة تم اكتشافها في القرن 18، وكذا الأزمة الكبيرة للحجز التي سبقت بقليل الثورة، ارتبطتا بتجربة الجنون ضمن إجبارية العمل العام[103]. صحيح أن اعتقال المجانين لم يبدأ مع القرن السابع عشر، ولكن خلاله تم حجزهم وخلطهم مع جمهور مريض يشترك معهم في خاصية ما. ولقد ارتبط الحذر من الجنون، منذ عصر النهضة، بوجود نوع من التسامي المخيالي. فبدءا من العصر الكلاسيكي نُظر إلى الجنون، وربما لأول مرة، من خلال إدانة أخلاقية للعطالة، وضمن محايثة اجتماعية رهيبة وفرها عالم العمل. فلقد كان لهذا العالم سلطة أخلاقية للفصل، تبيح له رفض كل الأشكال الاجتماعية غير النافعة كما لو أن الأمر يتعلق بعالم آخر. فضمن هذا العالم الآخر، المطوق بالقوى المقدسة للعمل، سيتخذ الجنون وضعه المعروف. فإذا كان في الجنون الكلاسيكي شيء ما يتكلم من عالم آخر وشيء آخر، فإن ذلك لا يعود إلى كون المجنون آتيا من سماء أخرى، سماء الأحمق الحامل لعلاماتها، بل لأنه يجتاز من تلقاء ذاته حدود النظام البورجوازي، ويستلب خارج الحدود المقدسة للأخلاق.

* * *

وبالفعل فالرابط بين ممارسات الحجز وضرورات العمل لا يتحدد كليا من خلال الشروط الاقتصادية. فهناك رؤية أخلاقية هي ما يسنده ويحدد أشكال تجلياته. فعندما نشر «مكتب التجارة» تقريره حول الفقراء، حيث يقترح الوسائل «التي تجعلهم كائنات نافعة اجتماعيا»، فإنه أكد أن مصدر الفقر لا يرتبط بقلة المحصول ولا بالبطالة، وإنما «بالتراخي وعدم الانضباط وانهيار القيم الأخلاقية»[104]. ويدرج مرسوم 1656 نفسه، ضمن الإدانات الأخلاقية، تهديدات غريبة: «لقد تفاقم الانحلال الخلقي للمتسولين وأصبح مصدرا لكل الجرائم التي ستسلط لعنة الله على الدول، إذا لم يقتص منها». إن هذا «الانحلال» ليس ذاك الذي يمكن تحديده في علاقته بعالم العمل، بل هو انحلال أخلاقي: فلقد لاحظ

---

(103) هناك مثال مميز في المشاكل التي طرحت في دار الحجز في برونسفيك.
Cf. infra, IIIe partie, chap. II.

(104) Cf. NICHOLIS, op. cit., I, p. 352.

الكثيرون من الذين اهتموا بالخيريات أن الرجال والنساء يتساكنون دون رابط زواج، وكثير من أبنائهم دون تعميد، أغلبهم يعيش بلا وازع ديني، ويحتقرون الطقوس المقدسة، ويمارسون كل أنواع الرذيلة. ولهذا فقد تحول المستشفى العام إلى ملجأ لهؤلاء الذين منعتهم الشيخوخة والإعاقة والأمراض من العمل. ولن يكون له وضع ورشة للعمل القسري وحسب، بل وضع مؤسسة أخلاقية مهمتها معاقبة وتقويم الاستخفاف بالأخلاق التي لا تستدعي تدخل المحاكم العادية، ولكنها لا يمكن أن تقوم بحبس بسيط. وبهذه المهمة اضطلع مديروه، وقد وضعت بين أيديهم كل الأدوات القانونية والمادية للقمع: «لقد كانت لهم سلطة واسعة للإدارة والتسيير والتشريع وإعادة التربية والعقاب. ولكي يقوموا بهذه المهمة، وضعت رهن إشارتهم «الأعمدة والأطواق الحديدية والسجن والأقبية»[105].

وفي حقيقة الأمر، فإن العمل الإجباري يستمد معناه من هذا السياق: ممارسة أخلاقية وضمانة أخلاقية في الوقت ذاته. إن قيمته تكمن في كونه زهدا وعقابا، وعلامة على موقف وجداني. إن السجين الذي يستطيع ويريد أن يعمل سيطلق سراحه، لا لأنه سيصبح من جديد عنصرا نافعا للمجتمع، بل لأنه اندمج من جديد ضمن الميثاق الأخلاقي الكبير للوجود الإنساني. ففي أبريل 1684 كانت هناك توجيهات بخلق منطقة خاصة بالأطفال والفتيات اللائي لا تتجاوز أعمارهم 25 سنة، وتؤكد هذه التوجيهات أن العمل يجب أن يغطي الجزء الأكبر من اليوم، مع قراءة بعض كتب التقوى، إلا أن هذا النظام يحدد الطابع القمعي للعمل، بعيدا عن أي اهتمام بالإنتاج: «يجب أن نشغلهم بالعمل أطول مدة ممكنة، وفي الأعمال الأكثر شقاء، وذلك بما تسمح به قوتهم ويسمح به مكان عملهم». حينها، وحينها فقط، يمكن أن نعلمهم مهنة تتلاءم مع انتمائهم الجنسي وميولاتهم، هذا في حدود وجود إرادة لديهم «تؤكد رغبتهم في الإصلاح»، وكل خطأ يجب أن «يعاقب بتقليل كمية الأكل والزيادة في ساعات العمل، وبالسجن وأحكام أخرى سارية في المستشفيات المشار إليها، ووفق ما يرتئيه مديروها»[106]. ويكفي قراءة النظام العام الذي يكون عليه كل يوم في دار سان لوي دو لاسالبيتريير[107] لكي نفهم بأن ضرورة العمل كانت موجهة نحو ممارسة إصلاح وإكراهات أخلاقية، إن لم تسلمنا المعنى النهائي للحجز، فإنها تبرر وجوده.

إن إنشاء فضاء للإكراه حيث الأخلاق تفرض عن طريق إجراءات إدارية يعد ظاهرة

---

(105) Règlement de l'Hôpital général. Art XII et XIII.

(106) Cité in Histoire de l'Hôpital général, brochure anonyme, Paris, 1676.

(107) Arsenal, ms. 2566, Fos 54-70.

بالغة الأهمية. فلأول مرة كانت هناك مؤسسات للأخلاق، حيث يتم الربط بين الإكراهات الأخلاقية والقانون المدني. إن نظام الدول لا يحتمل فوضى القلوب. بطبيعة الحال لن تكون هذه هي المرة الأولى في الثقافة الأوربية التي تتخذ فيها الخطيئة الأخلاقية، حتى في شكلها الخاص، شكل مؤامرة على قوانين المدنية المكتوبة أو غير المكتوبة. إلا أن الجديد والهام داخل هذا الحبس الكبير في العصر الكلاسيكي هو أن القانون لم يعد يدين: يحبس الناس في مدن الأخلاق الصافية حيث القانون الذي يجب أن يحكم القلوب يُطبق دون تهاون أو ليونة على شكل إكراهات بدنية صارمة. لقد كان هناك افتراض يقول بإمكانية حدوث تقلبات تقود من النظام الأخلاقي للمبادئ إلى النظام الجسدي، إمكانية المرور من الأول إلى الثاني بدون زيادة ولا إكراه، ودون مساس بالسلطة. إن التطبيق الشامل للقانون الأخلاقي لم يعد سابقا على أشكال التحقق، فبالإمكان القيام بها على مستوى التركيبات الاجتماعية ذاتها. لقد أصبحت إدارة الأخلاق شبيهة بإدارة التجارة والاقتصاد.

وبذلك يتم إدراج الفكرة البرجوازية الكبيرة - التي ستصبح فكرة جمهورية - القائلة بأن الفضيلة هي الأخرى قضية من قضايا الدولة، ويجب أن تُتخذ إجراءات لفرضها، ضمن مؤسسات الملكية المطلقة - حتى تلك التي ظلت لفترة طويلة رمزا للاعتباطية. إن جدران الحجز كانت تحتوي على الجانب السلبي لهذه المدينة الأخلاقية التي بدأ يحلم بها الوعي البورجوازي في القرن 17. إنها مدينة أخلاقية خاصة بأولئك الذين يودون منذ البداية الانسحاب منها، مدينة لا يسود فيها القانون إلا من خلال فضيلة القوة وحدها، إن الأمر شبيه بسيادة الخير حيث ينتصر التهديد، وحيث لا تجازى الفضيلة - التي تحمل قيمتها في ذاتها- إلا من خلال الإفلات من العقاب. لقد ولدت في ظل المدينة البورجوازية، تلك الجمهورية الغريبة للخير التي ستفرض الخير بالقوة على كل أولئك الذين يتهمون بانتمائهم إلى الشر. إنها الوجه الآخر لذلك الحلم الكبير، لانشغالات البرجوازية في المرحلة الكلاسيكية: تطابق بين قوانين الدولة وقوانين القلب. «على سياسيينا أن يتواضعوا وينسوا حساباتهم، وليتعلموا، ولو مرة واحدة، أن بإمكاننا الحصول على كل شيء عن طريق المال دونما حاجة إلى الأخلاق والمواطنين»[108].

ألا يكون هذا هو الحلم الذي راود مؤسسي دور الحجز في هامبورغ؟ فعلى أحد المديرين أن يحرص على «أن يقوم كل من في الدار بواجباتهم الدينية وأن يتعلموا. . .إن معلم المدرسة يجب أن يعلم أبناءه استنادا إلى مبادئ الدين، وينصحهم ويشجعهم على قراءة أجزاء مختلفة من الكتاب المقدس في أوقات راحتهم. يجب أن يعلمهم القراءة

ROUSSEAU, Discours sur les sciences et les arts. (108)

والكتابة والحساب، عليه أن يعلمهم أن يكونوا نزيهين تجاه رواد الدار. عليه أن يحرص على أن يشاركوا في الخدمة الإلهية، وأن يتصرفوا بتواضع»[109]. أما في انجلترا فإن قانون «دور العمل» خصص مكانة هامة لمراقبة الأخلاق والتربية الدينية. لقد أكد القانون في دار بليموث على ضرورة تعيين «معلم» يشترط فيه أن يكون «ورعا قنوعا وكتوما». عليه أن يقيم الصلاة كل صباح وكل مساء، وفي السبت مساء وأيام العطل، عليه أن يتوجه إلى قاطني الدار وينصحهم ويعلمهم «الأسس الأولى للديانة البروتستانتية طبقا لعقيدة الكنيسة الأنجليكية»[110]. وسواء كنا في هامبورغ أو في بليموث - «دور العمل» أو «دار الإصلاح» - فإن الأمور هي ذاتها. ففي كامل أوروبا البروتستانتية لم يتوقف بناء تلك القلاع الخاصة بالنظام الأخلاقي حيث يلقن الدين وفق ما تقتضيه راحة المدينة.

وذاك أيضا شأن ما كان يقع في المناطق الكاثوليكية، مع ملاحظة أن الوقع الديني كان أقوى مما كان عليه في المناطق الأولى. وخير شاهد على ذاك كتابات القديس فانسان دو بول: «إن الغاية النهائية التي اقتضت وضع أناس هنا بعيدا عن قلق هذا العالم وإدخالهم في هذه العزلة باعتبارهم نزلاء، هي تحريرهم من عبودية الخطيئة، ألا يكونوا معذبين إلى الأبد، ومنحهم وسائل التمتع بما في الدنيا والآخرة، سيجعلهم يقومون بما في وسعهم الابتهال للعناية الإلهية. . . ولقد أقنعتنا التجربة أن مصدر الخروج عن الطريق القويم الذي نعاين سيادته في أوساط الشباب، ليس سوى درجة التعلم والتهاون في القضايا الروحية، فقد انساق هؤلاء الشباب وراء ميولاتهم السيئة، عوض الاهتداء بالإلهامات المقدسة التي يبعثها الله وبنصائح آبائهم». إن الأمر يتعلق إذن بتخليص النزلاء من عالم لا يشكل عندهم، وهم الضعفاء، سوى دعوة إلى ارتكاب الخطيئة. يجب العودة بهم إلى عزلة لن يكون لهم فيها من رفيق سوى «الملاك الحارس» مجسدا في الحضور اليومي لحراسهم: فالحراس يقدمون لهم في واقع الأمر نفس «الخدمات التي تقدمها ملائكتهم بشكل لا مرئي، يقدمون المعرفة، ويعلمونهم، ويواسونهم ويقدمون لهم الخلاص»[111]. ويحرص القائمون على شؤون دور الخير على إعطاء الحياة والوعي نظاما، فهذه الحياة ستشكل على امتداد القرن الثامن عشر المبرر الوحيد للحجز. ففي سنة 1765 سن قانون جديد لخيرية شاتو تييري. وتم التأكيد أن رئيس الدير سيزور السجناء مرة واحدة في الأسبوع على الأقل، واحدا واحدا وبشكل منفرد، لمواساتهم ودعوتهم إلى

---

(109) HOWARD, loc. cit., t. I, p.157.

(110) Ibid., t. II, pp. 382-401.

(111) Serimon cité in COLLET, Vie de saint Vincent de Paul.

اتباع سلوك قويم، والوقوف أيضا وبشكل شخصي على حسن معاملة المسؤولين لهم، أما نائبه فيقوم بهذه المهمة يوميا[112].

وكان من الممكن أن يكون لكل سجون الأخلاق هذه الشعارات التي اكتشفها هوارد في مايانس: «إذا كنا قد استطعنا تدجين الحيوانات الضارية، فلن يستعصي علينا تقويم سلوك إنسان ضال»[113]. لقد مثل الحجز في تصور الكنيسة الكاثوليكية، وفي تصور البلدان البروتستانتية أسطورة لسعادة اجتماعية، على شكل نموذج شمولي: شرطة ستكون أوامرها بالغة الشفافية وتقوم بعملها في ضوء المبادئ الدينية، ودين تتحقق تعاليمه بدون تحفظ في قواعد شرطة، والإكراهات التي يجب أن تتسلح بها. لقد شكلت هذه المؤسسات ما يشبه محاولة البرهنة على أن النظام يمكن أن يكون متطابقا مع الفضيلة. وبهذا المعنى، فإن «الحجز» يخفي داخله، في الوقت ذاته، متافيزيقا للمدينة وسياسة للدين. إن الحجز يقع، باعتباره مجهودا استبداديا، في تلك المنطقة التي تفصل حديقة الله عن المدن التي بناها الناس بأيديهم عندما طردوا من الجنة. لقد مثلت دار الحجز في العصر الكلاسيكي الرمز الأكثر كثافة لتلك الشرطة التي كانت ترى في نفسها المعادل المدني للدين من أجل بناء مدينة فاضلة. لذلك فإن كل الثيمات الأخلاقية للحجز، موجودة في ذلك النص «دراسة حول الشرطة» حيث يرى دولامار Delamare في الدين المادة «الأولى والأساسية التي تقوم عليها الشرطة». «بل يمكن أن نضيف بأنها المادة الوحيدة، إذا كنا على قدر من الحكمة للقيام بكل الواجبات المفروضة علينا بالشكل الأمثل. وبدون ذلك لن يكون هناك انحلال في الأخلاق، إن الاعتدال يبعد كل الأمراض، وستمدنا المواظبة على العمل وكذا البساطة والاحتياط الحكيم بالأشياء الضرورية للحياة، إن الإحسان يبعد كل الرذائل حينها نضمن سلامة الأمن العام، ويبعد التواضع والبساطة كل ما هو عبثي وخطير في العلوم الإنسانية. وسيسود الإيمان في العلوم والفنون... وفي الأخير سيغاث الفقراء بشكل تلقائي وسيختفي التسول. إن التقيد بعالم الدين وحده سيقود إلى إنجاز كل المهام الأخرى للشرطة. وهكذا وبكثير من الحكمة، أقام المشرعون السعادة وديمومة الدول على الدين»[114].

* * *

لقد كان الحجز ابتكارا مؤسساتيا خاصا بالقرن 17 عشر. لقد اتخذ منذ البداية شكلا

---

(112) Cf. TARDIF, loc. cit., p. 22.

(113) HOWARD, loc. cit., t. I, p.203.

(114) DELAMARE, traité de police, t. I, pp. 287-288.

لا يمكن أبدا مقارنته بالسجن كما مورس في القرون الوسطى، فهو، باعتباره إجراء اقتصاديا ووقاية اجتماعية، له قيمة الابتكار. إلا أنه يعين في تاريخ اللاعقل حدثا حاسما. إنه اللحظة التي نظر فيها إلى الجنون باعتباره أفقا اجتماعيا للفقر، وعدم القدرة على العمل، واستحالة الاندماج مع الغير، إنه اللحظة التي أصبح فيها الجنون جزءا من مشاكل المدينة. إن الدلالات الجديدة للفقر، والأهمية التي أعطيت لإجبارية العمل وكل القيم الأخلاقية المرتبطة به، حددت، إلى حد بعيد، تجربتنا مع الجنون وحددت اتجاهات معناه.

لقد ولدت حساسية جديدة وقامت بوضع خط، ومدت عتبة، وحددت موضوع اختيارها في أفق الإقصاء. لقد خصص الفضاء الفعلي للمجتمع التقليدي منطقة للحياد، صفحة بيضاء حيث تتوقف الحياة الفعلية للمدينة: إن النظام لا يواجه بحرية اللانظام، ولا يحاول العقل إيجاد سبيل ضمن كل ما يمكن تجنبه، أو رفضه. إن العقل يسود في شكله الخالص ضمن حالة انتصار مضمون بشكل مسبق على لاعقل منفلت من عقاله. وهكذا فقد انتزع الجنون من تلك الحرية المخيالية التي كانت في تزايد مستمر في سماء عصر النهضة. لقد كان الجنون، إلى زمن قريب، يعلن عن نفسه في واضحة النهار: إنه الملك لير، ودون كيشوت، إلا أنه، وفي أقل من نصف قرن، أصبح منبوذا، ومرتبطا، في قلعة الحجز، بالعقل وقواعد الأخلاق ولياليها الرتيبة.



الفصل الثالث

عالم الإصلاحيات

لم يكن الحجز يضم الفقر والجنون فحسب، بل كانت هناك وجوه متنوعة وأشباح لم يكن من السهل دائما التعرف عليها.

ومن الواضح أن الحجز، في أشكاله البدائية، كان يشتغل باعتباره إوالية اجتماعية واسعة المدى، فقد امتد سلطانه من الانتظامات التجارية الأولية، إلى الحلم البرجوازي في إقامة مدينة تسود فيها تركيبة سلطوية تجمع بين الطبيعة والفضيلة. وهو الأمر الذي يكاد يدفعنا إلى افتراض أن معنى الحجز يستوعب داخله غاية اجتماعية تسمح للجماعة بإقصاء العناصر الطفيلية أو الضارة. وعلى هذا الأساس، فإن الحجز سيكون هو الإقصاء العفوي للعناصر «غير القابلة للاندماج الاجتماعي». وقد يكون العصر الكلاسيكي قد تخلص بفعالية أكيدة من هذه العناصر– وقد كانت كذلك لأنها كانت عمياء–، إنها تضم أولئك الذين تم توزيعهم، بتردد كبير وخوف، على السجون والإصلاحيات والمستشفيات النفسية أو عيادات الطب النفسي. وهذا ما حاول توضيحه، في بداية القرن مجموعة من المؤرخين[1]، إذا لم يكن هذا اللفظ مبالغا فيه. فلو قُدر لهؤلاء النجاح في الكشف عن

(1) أول من قال بهذا التأويل هو سيريو Sérieux (cf. entre autres SERIEUX et LIBERT, Le Régime des aliénés en France au XVIIe siècle, Paris, 1914). وسيستعيد عصارة أعماله فيليب شاتلان Philipe CHATELAIN (Le Régime des aliénés et des anormaux aux XVIe et XVIIe siècle, Paris, 1921) ومارت هنري Marthe HENRY (La Salpêtrière sous l'Ancien Régime, Paris, 1922)، وجاك ڤي Jacques VIE (Les Aliénés et Correctionnaires à Saint-Lazare aux XVIIe et XVIIIe siècle, Paris, 1930)، وهيلين بونافو – سيريو HELENE BONNAFOUS-SERIEUX في كتابها (La Charité de Château-Thierry, Paris, 1939).
ويتعلق الأمر، من خلال استثمار أعمال فانك برينطانو Funck-Brentano بإعادة الاعتبار للحجز في عهد النظام القديم وتدمير أسطورة الثورة التي بناها بينال وإسكيرول التي استمرت في الحياة إلى نهاية القرن 19 في أعمال سيميلاني Sémelaigne وبول برو Paul Bru ولويس بوشي Louis Boucher وإميل ريشار Emile Richard.

الرابط الصريح بين البوليس والحجز والسياسة التجارية، لكان من المحتمل أن يجدوا في هذا الرابط دليلا إضافيا يؤيد أطروحتهم. وهو الدليل الوحيد الجدي الذي يستحق التأمل. ولكان بإمكانهم الكشف عن الحساسية التي تشكل، استنادا إليها، الوعي الطبي للجنون، وعن حدود ارتباطه بهذه الحساسية، ما دامت هذه الأخيرة تشتغل باعتبارها الناظم الذي على أساسه يتخذ قرار الحجز أو التحرر منه.

وفي الواقع، فإن تحليلا من هذا النوع يفترض استمرارية ثابتة لجنون مدجج بأسلحته السيكولوجية. لقد استطاع العصر الكلاسيكي أن يبدأ في التحكم في الجنون باعتباره تفكيكا للعائلة، وباعتباره تسيبا اجتماعيا وخطرا على الدولة. لقد كان هذا الجنون غير معروف أو معروفا بشكل سيء. وشيئا فشيئا بدأ هذا التصور يجد طريقه إلى التنظيم، واستقام داخل وعي طبي صاغ ما كان ينظر إليه باعتباره انحرافا اجتماعيا، باعتباره مرضا للطبيعة. وهذا ما يدفع إلى افتراض وجود ما يشبه السيرورة التكونية التي تقود من التجربة الاجتماعية إلى المعرفة العلمية، وتتطور دون توقف منذ الوعي الجماعي إلى العلم الوضعي: فهذه ليست سوى غلاف لتلك، كما لو أنها تشكل قاموسها المتلعثم. إن التجربة الاجتماعية، والمقصود هنا التعرف المباشر على الحياة، هي من نفس طبيعة المعرفة، وهي سبيلها نحو كمالها[2]. إن موضوع العلم سابق على العلم، فالموضوع هو الذي يتم التحكم فيه قبل أن تتم الإحاطة بمكوناته بشكل دقيق من خلال علم وضعي: وسيظل الموضوع، في صلابته اللازمنية، في حماية التاريخ، في حضن حقيقة ستظل في سبات إلى أن تأتي الصحوة الوضعية.

ومع ذلك ليس من المؤكد أن الجنون ظل مستكينا لهويته الثابتة في انتظار مرحلة انتهاء زمن الطب النفسي، لكي ينتقل من وجود مظلم إلى نور الحقيقة. وليس أكيدا أن الحجز كان مخصصا للجنون وحده. وليس أكيدا أيضا أن العصر الكلاسيكي كان يهدف من وراء العودة إلى الموقف التمييزي إقصاء كل أولئك الذين كانوا خارج الاندماج الاجتماعي، سواء تعلق الأمر بحالات متحولة أو بحالات نوعية. فالعثور على شخصية تشبه شخصيتنا المعاصرة من بين نزلاء الحجز، أمر كان واردا باستمرار. إلا أن هذه الحقيقة تدخل ضمن الحاصل لا السبب. ذلك أن وجود هذه الشخصية كان نتيجة منطقية للموقف التمييزي. لقد حان الوقت الذي سيقود إلى الاعتراف بغرابة هذا الرجل عن المجتمع الذي طرد من بين ظهرانيه، لأنه لم يكن قادرا على الامتثال لمقتضياته، هذا

---

(2) من المدهش أن هذا الحكم المسبق في المنهج في كامل سذاجته موجود عند كل المؤلفين الذين تحدثنا عنهم وعند أغلب الماركسيين عندما يقتربون من ميدان تاريخ العلوم.

الرجل الذي جاب في القرن 17 أرجاء أوروبا يسير دائما نحو منفى لا يعرف عنه أي شيء. لقد أصبح هذا الرجل- وهذا أمر يريحنا - المرشح المطلق لكل السجون والمستشفيات النفسية ولكل أنواع العقاب، إنه يشكل في واقع الأمر الخطاطة المركبة لكل أنواع الإقصاء.

إن الفعل الذي يمنع لا يقل قسوة عن ذاك الذي عزل المصاب بالجذام. فكلاهما لا يجد معناه إلا في النتائج المترتبة عنهما. لم يطرد المصابون بالجذام من أجل وقف زحف العدوى، ولم يحجز 1 في المائة من سكان باريس سنة 1657 للتخلص من غير المندمجين اجتماعيا. لقد كان لهذا الموقف أبعاد أخرى: لم يعزلوا غرباء لا هوية لهم ظلوا خارج التصنيف زمنا طويلا، بل كانوا يخلقون غرباء جددا. لقد كانوا يُبْدلون وجوها مألوفة في الفسيفساء الاجتماعية بأخرى غريبة، ولا أحد قادر على التعرف عليها. لقد خلقوا الغريب في مكان لم يكن من المتوقع أن يكون فيه. إنه غريب عن بنية المجتمع ويتحرك خارج المألوف. لقد كشف هذا الغريب عن اختفاء شيء ما في الإنسان، شيء ما أصبح خارج متناولنا، وبكلمة واحدة يمكن القول إنه كان وراء ميلاد الاستلاب. وبهذا المعنى، فإن إعادة كتابة تاريخ الإقصاء معناه القيام بأركيولوجيا الاستلاب. فما يجب تحديده إذن ليس الفئة المريضة أو البوليسية، فهذا أمر يفترض دائما أن هذا الاستلاب أمر معطى، بل يجب معرفة كيف حدث ذاك الذي حدث، أي ما هي التوازنات الممكنة للعمليات التي تشكل من خلالها، ما هي الآفاق المتعددة التي جاء منها هؤلاء الذين كانوا يخضعون لنفس التمييز، وكيف كان ينظر إنسان العصر الكلاسيكي إلى نفسه في اللحظة التي بدأت فيها مجموعة من الصور الاعتيادية في حياته تفقد طابعها الأليف، وتفقد تشابهها مع ما يعرفه عن صورته الخاصة. فإذا كان لهذا المرسوم من معنى، وهو المرسوم الذي حدد الإنسان المعاصر من خلال للمجنون حقيقته المستلبة، فإن ذلك سيكون في حدود أنه تشكل قبل أن تتم استعادته ليمنح بعدا رمزيا. إنه الحقل الاستلابي الذي سيشعر المجنون داخله بأنه مقصي مثله مثل مجموعة أخرى من الكائنات تختلف عنه، في تصورنا، في كل شيء. لقد تم تسييج هذا الحقل فعليا بفضاء الحجز، وتشير الطريقة التي تشكل من خلالها إلى الكيفية التي ظهرت من خلالها تجربة الجنون إلى الوجود.

* * *

فمن هم نزلاء السجن الكبير الذي سيشيد في فضاءات أوروبا بأكملها؟ من كان هؤلاء النزلاء الذين أصبحوا رفقاء للمجانين وأقرباء لهم إلى الحد الذي لم يستطيعوا معه فكاكا منهم في نهاية القرن 18؟

لقد أشار إحصاء أجري سنة 1690 إلى وجود 3000 شخص في سالبيتريار، أغلبهم كان من الفقيرات والمشردات والمتسولات. إلا أن «الأحياء» كانت ممتلئة بأنواع أخرى لا

يقول عنها الحجز أي شيء، أو أنها لم تكن في الحجز لأنها فقيرة فقط: لقد كان في سان تيودور 14 سجينة بأمر ملكي، و8 سجينات عاديات في السجن، و20 عاهرة في سان بول، وكان حي لامادلين يضم 91 «عجوزا» أو معوقة، أما حي سانت جونيفييف فكان يضم 80 امرأة متصابية. وكان حي سان لوفيج يضم 72 شخصا مصابا بالصرع، وكان في سانت هيلار 80 امرأة مخرفة، وفي سانت كاترين «69 بريئة بلا هيئة ومزيفة». أما المجنونات فقد وزعن على سانت إلزابيت وسان جيرمان والكاشوهات، وذلك حسب ما إذا كانت هذه المريضة تعاني من «ضعف في الذهن» أو أن جنونها يظهر ويختفي، أو هي مجنونة عنيفة. وقد وضعت 22 «فتاة غير قابلة للإصلاح» لهذا السبب في الإصلاحية[3].

إن هذا الجرد ليس له سوى قيمة مثلية. فالنزلاء كانوا متنوعين أيضا في بيساتر إلى الحد الذي بدأ معه التفكير سنة 1737 في توزيعهم توزيعا عقلانيا على 5 وظائف: الأولى تضم السجون والكاشوهات والكابانو، أما الخلايا فتخصص للذين يتم حبسهم بأمر ملكي. أما الثانية والثالثة فخصصتا «للفقراء الجيدين» و«المتسولين الكبار والصغار». أما المرضى نفسيا والمجانين فقد وضعوا في الرابعة. أما المجموعة الخامسة فتضم المصابين بالأمراض الجنسية والموجودين في حالة نقاهة، وأطفال الإصلاحية.[4] فعندما زار هوارد Howard سنة 1781 دار العمل في برلين وجد فيها المتسولين والكسالى والقوادين والمنحلين والمقعدين والمجرمين وشيوخا وفقراء وأطفالا[5].

فعلى امتداد خمسة قرون بلور الحجز في أوروبا بأكملها وظيفته الرتيبة: تساوي في الأخطاء وتخفيف في الآلام. فمنذ 1650 إلى زمن توك Tuke، ومن فاغنيتز Wagnitz وبينال Pinel والأخوة سان جان دو ديو St jean de Dieu، ورهبان سان لازار وحراس بيت لحم، وبيساتر وzuchtausern ضمت اللائحة الطويلة المحجوزين: «المنحرف» و«الغبي» و«الضال» و«المعوق» و«المختل عقليا» و«المنحل» و«الولد العاق» و«الأب المبذر» و«المومس» و«الأخرق»[6]. ولا وجود لأي تمييز بين هذه الفئات: نفس العار المجرد. إن الاندهاش من كونهم حبسوا المريض وخلطوا بين المجنون والمجرم لن يظهر إلا لاحقا. نحن الآن أمام واقعة منسجمة.

إن الاختلافات جلية في نظرنا الآن: إن الوعي اللامميز الذي يجمع بينهم هو الجهل.

---

(3) Cf. Marthe HENRY, op. cit., Cassino.

(4) Cf. BRU, Histoire de Bicêtre, Paris, 1890, pp. 25-26.

(5) HOWOARD, loc. cit., I, pp. 169-170.

(6) Cf. en Appendice : Etat de personnes détenues à Saint-Lazare ; et Tableau des ordres du roi pour l'incarcération à l'Hôpital général.

ومع ذلك، فإنه يشكل واقعة إيجابية، إنه يكشف، على امتداد العصر الكلاسيكي، عن تجربة أصيلة لا يمكن اختزالها، إنها تشير إلى حقل مغلق بشكل غريب في وجوهنا، صامت بشكل غريب، عندما نتذكر أنه الجزء الأول من الجنون الحديث. لا يجب أن نسائلَ معرفتنا حول ما يبدو لنا أنه جهل، بل يجب مساءلة هذه التجربة عما تعرف عن نفسها، وما الشيء الذي بلورته. حينها سندرك في أي قالب مألوف وضع الجنون لينسل منه بعد ذلك شيئا فشيئا دون أن يتخلص من إساره بشكل كلي.

ذلك أن الحجز لم يلعب دورا سلبيا فقط، بل لعب دورا إيجابيا في ميدان التنظيم. لقد شكلت ممارساته وقواعده ميدانا لتجربة كانت لها وحدتها وانسجامها ووظيفتها. لقد قرب- خلق حقلا موحدا - بين شخصيات وقيم لم يكن بينها في الثقافة القديمة أية روابط. لقد دفع بهم جميعا نحو الجنون ليهيئ تجربة- هي تجربتنا- حيث تبدو داخلها هذه الشخصيات مندمجة داخل حقل للانتماء هو حقل الاستلاب الذهني. ولكي يتم هذا التقارب كان من الضروري تصور حدود جديدة بين الخير والشر، المقبول والمرفوض، وإقامة معايير جديدة خاصة بالاندماج الاجتماعي. إن الحجز ليس سوى ظاهرة ضمن هذا العمل العميق المتراص مع كل مكونات الثقافة الكلاسيكية. وبالفعل لقد كانت هناك تجارب قبِلها القرن 16 أو رفضها أو عمل على بلورتها، أو على العكس عمل على تهميشها، ليأتي القرن 17 عشر ويستعيدها ويجمعها ويقصيها دفعة واحدة لكي يقذف بها داخل المستشفى العقلي حيث ستجاور الجنون، لكي تشكل بذلك عالما للاعقل. ويمكن اختصار هذه التجارب بالقول إنها مرتبطة بكل شيء، بالجنس في علاقته بالتنظيم العائلي البرجوازي، ومتعلقة بأمور الدنيا في علاقتها بالتصور الجديد للمقدس والطقوس الدينية، أو بالانحلال، أي الروابط الجديدة التي كانت آخذة في التبلور بين الفكر الحر ونسق الأهواء. إن حقول هذه التجارب الثلاث تشكل مع الجنون داخل فضاء الحجز عالما منسجما هو العالم الذي سيتخذ فيه الاستلاب الذهني معناه المتداول حاليا. ففي نهاية القرن 18 سيكون بديهيا - البديهيات غير المصوغة- أن يكون لبعض أشكال الفكر «الانحلالي» كما هو حال صاد sade علاقة مع الهذيان والجنون. وسنقبل بسهولة أن السحر والخيمياء وممارسات الشعوذة أو بعض أشكال الجنس لها علاقة باللاعقل والأمراض الذهنية. وستشكل كل هذه العناصر علامات دالة على الجنون، وستتخذ موقعها ضمن تجلياته الأساس. ولكي تتشكل في نظرنا كل هذه الوحدات الدلالية، كان من الضروري إحداث هذا الانقلاب الكبير الذي قامت به الكلاسيكية في علاقات تربط الجنون بالتجربة الأخلاقية.

* * *

لقد كان المصابون بالأمراض التناسلية ينتمون بالكامل، منذ الشهور الأولى لاعتقالهم، إلى المستشفى العام. كان الرجال يرسلون إلى بيساتر، أما النساء فيوضعن في سالبيترير. بل لقد منع أطباء أوتيل ديو من معالجتهن واستقبالهن. وإذا حدث أن استقبلت نساء حوامل، فإنهن لن يعاملن كالأخريات، ولن يقوم بتوليدهن سوى طبيب تحت التمرين. وعلى هذا الأساس، فإن المستشفى العام لن يستقبل سوى «المدللين»، ومع ذلك لا يقبلهم دون إجراءات مسبقة. يجب أن تؤدي الدين الذي عليك لفائدة الأخلاق العامة. ويجب أن يهيأ النزيل في طريقه إلى العقاب أو الرحمة للدخول في عشيرة طرد منها بسبب الخطيئة. وبناء عليه، لا يمكن الدخول إلى حي «الشر العظيم» دون شهادة: لا يتعلق الأمر بتذكرة اعتراف، بل بشهادة للعقاب. وهذا ما تم الاتفاق عليه في اجتماع مكتب المستشفى العام بعد مداولات عديدة: «لن يقبل كل المصابين بالأمراض التناسلية إلا من أجل تقويم سلوكهم أولا، ثم جلدهم ثانيا، وهو أمر تشهد عليه تذكرة إرسالهم»[7].

ولم يكن المصابون بالأمراض التناسلية في الأصل يعاملون معاملة تختلف عن تلك الخاصة بالمصابين بالأوبئة الأخرى، من قبيل «الجوع والطاعون والجروح الأخرى»، تلك التي كان يقول عنها مكسمليان Maximilien أمام دييت وورمز سنة 1495 بأنها عقاب من الله سلط على الناس. إنه عقاب بقيمة كونية، ولا يجازي على أية انحرافات خاصة. فالذين كانوا مصابين بـ«داء نابل» في باريس كانوا يوضعون في أوتيل ديو، وكما هو الحال في المستشفيات الكاثوليكية، فإنهم لم يكونوا يؤدون سوى اعتراف: وبهذا فإن مصيرهم هو مصير أي مريض آخر. ولم ينظر إليهم نظرة مغايرة إلا مع نهاية عصر النهضة. وإذا صدقنا ما يقوله تييري دوهيري Thierry de Hery، فلا وجود لأي مصدر صريح لهذا المرض، لا في الهواء الفاسد ولا في تعفن المياه: «ولهذا لا يمكن رد هذا الداء سوى إلى غضب الخالق المتحكم في كل شيء عقابا على تفشي الشهوانية والفسق والدعارة بين الناس، لذلك سمح لهذا المرض بالانتشار بينهم، انتقاما وعقابا لهم على خطيئة الفسق. ولهذا طلب الله من موسى أن يلقي في الهواء رمادا بحضرة فرعون لكي يغطي الدمل كائنات مصر كلها»[8]. وعندما اتخذ القرار بطرد المصابين بالأمراض التناسلية سنة 1590 كان 200 منهم في أوتيل ديو. لقد وجد هؤلاء أنفسهم خارج المستشفى تائهين نحو منفى لن يكون بالتأكيد مكانا للعلاج، بل فضاء للتمييز. لقد وضعوا في البداية في مكان قريب من نوتردام، وهو عبارة عن أعشاش وأكواخ من الخشب، لكي يطردوا إلى خارج المدينة

(7) Délibération de l'Hôpital général. Histoire de l'Hôpital général.

(8) Thierry DE HERY, La Méthode curative de la maladie vénérienne, 1569.

في سان جيرمان دوبري. وعندما اتضح أنهم يكلفون الدولة غاليا وينشرون الفوضى أعيدوا إلى مستشفى ديو إلى حين إيجاد مكان لحجزهم داخل المستشفى العام[9].

حينها، وحينها فقط، بدأ ذلك الاحتفال الذي تستعمل فيه، ضمن نفس القصدية التطهيرية، سياط الجلد والأدوية التقليدية وقربان التوبة. إن الغاية من العقاب، العقاب الفردي، أصبحت الآن بالغة الوضوح، لقد فقد الوباء طابعه الكارثي ليصبح تهمة. بل أكثر من ذلك، فـ«الداء الكبير» لا يستدعي طقوس التطهير إلا إذا كان مصدره فوضى القلب، وكان بالإمكان رده إلى الخطيئة التي ارتكبت عن عمد. ولقد كانت قوانين المستشفى صريحة في هذا المجال: «إن الإجراءات المتخذة لا تطبق، بطبيعة الحال، سوى على أولئك الذين انتقل إليهم الداء نتيجة الفوضى أو الانحراف، ويستثنى من ذلك الذين أصيبوا به عن طريق العلاقة الزوجية أو عبر وسيلة أخرى، زوجة مع زوجها أو المرضعة والوليد»[10]. إن الداء لا ينظر إليه ضمن قدر العالم، بل هو منعكس في القانون الشفاف لمنطق النوايا.

وعندما حددت هذه التمييزات وطبقت الأشكال العقابية الأولى، تم قبول المصابين بالأمراض التناسلية في المستشفى. لقد قذف بهم في واقع الأمر كالأكوام داخله. ففي سنة 1781 كان هناك 138 رجلا يحتلون 60 سريرا في حي سان أوستاش في بيساتر، وكان في سالبيتريير 125 سريرا في ميزيريكورد لـ 224 امرأة. أما الحالات الميئوس منها، فكانت تترك منفردة إلى أن تموت. أما الآخرون فيطبق عليهم «العلاج الكبير»: لا يتجاوز العلاج ستة أسابيع، في البداية يكون الفصد، بعدها التطهير، ويخصص أسبوع للحمام، ساعتين كل يوم تقريبا، بعد ذلك يتم التطهير من جديد، وللانتهاء من هذه المرحلة الأولى من العلاج، يُفرض على المريض اعتراف كلي وصريح. بعدها يبدأ الدهن بالزئبق بكل فعاليته، ويدوم هذا العلاج شهرا كاملا لكي يختم بتطهيرين وفَصْد لطرد ما تبقى من الآثار الخبيثة للمرض. ويستفيد المريض من أسبوعين من النقاهة، وعندما يصبح في حالة صفاء مع الله يعلن الأطباء شفاءه ويغادر المستشفى.

إن هذا «العلاج» يكشف عن وجود عالم مخيالي عجيب، كما يكشف عن وجود تواطؤ بين الطب والأخلاق، وهو تواطؤ يعطي هذه الممارسات التطهيرية معنى. لقد أصبح المرض التناسلي في العصر الكلاسيكي قذارة أكثر منه مرضا. ومن هذه القذارة تأتي الأمراض الجسدية. إن التصور الطبي محكوم، إلى حد بعيد، بهذا الحدس الأخلاقي، بل

---

(9) Auxquels il faut ajouter l'Hôpital du Midi. Cf. PIONOT, l'Hôpital du Midi et ses origines, Paris, 1885.

(10) Cf. Histoire de l'Hôpital général.

قد يكون لهذا الحدس وجود أقوى من الطب ذاته. فإذا كانت لدينا النية في علاج الجسم للقضاء على العدوى، فيجب معاقبة الجسد لأنه هو الذي يجرنا إلى الخطيئة. وقد لا نكتفي بمعاقبته، بل يجب إخضاعه لعذاب مرير، ذلك أن الصحة تحول بسهولة جسدنا إلى أداة للخطيئة: «واحسرتاه، لن اندهش إذا كان سان بيرنار قد أبدى خشيته من الصحة الكاملة لدى مريديه. فقد كان يعرف إلى أي شيء تؤدي تلك الصحة، إذا لم نعرف كيف نعاقب جسد الجواري ونخضعه من خلال كبح جماحه بالصيام والصلوات»[11]. ولقد كان علاج المصابين بالأمراض التناسلية يتم بهذه الطريقة. إن الأمر يتعلق بطب ضد المرض وضد الصحة: لعلاج الجسم ولكن على حساب الجسد. وتلك خلاصة تمكننا من فهم بعض العلاجات الممارسة عن طريق «التفاوت» التي طبقت على الجنون في القرن 19[12].

فعلى امتداد 150 سنة سيُحشر المصابون بالأمراض التناسلية مع المختلين عقليا في فضاء واحد. وستظل آثار ذلك اللقاء حاضرة لمدة طويلة، وستعبر، عند الضمير الحديث، عن تقارب غريب جعلهما عرضة لنفس المصير، ووضعهما داخل نفس النسق العقابي. ف «الدور الصغيرة»[*] الشهيرة في شارع سيفر كانت مخصصة كلية للمجانين والمصابين بالأمراض التناسلية وذلك حتى نهاية القرن 18[13]. إن هذا الترابط بين عذابات الجنون وعقاب المنحرفين ليس أثرا من الآثار القديمة التي تسربت إلى الوعي الأوروبي. إنه تبلور، على العكس من ذلك، مع بدايات العصر الحديث ولم يقم القرن التاسع عشر سوى بالكشف عنه. فباختراع فضاء الحجز داخل الهندسة المخيالية للأخلاق اهتدت الفترة الكلاسيكية إلى وطن وإلى مكان للخلاص المشترك من الخطايا ضد الجسد والأخطاء ضد العقل. لقد أصبح الجنون رديفا للخطيئة، وذاك هو الرابط الذي سيظل ثابتا، على مدى قرون، بين اللاعقل والذنب الذي يشعر به المستلب في عصرنا هذا باعتباره قدرا، والذي يكتشفه الطبيب باعتباره حقيقة من حقائق الطبيعة. ففي هذا الفضاء المصطنع الذي تم اختراعه في القرن 17 تكونت تحالفات غريبة لم تستطع 100 سنة من الطب النفسي المسمى

---

(11) BOSSUET, Traité de la concupiscence, chap. v, in Bossuet, Textes choisis par H. Bremond, Paris, 1913, t. III, p. 183.

(12) En particulier sous la forme des sédatifs moraux de Guislain.

(*) الدور الصغيرة les petites maisons دور كانت في أحياء باريس كانت مخصصةلاستقبال المصابين بالأمراض التناسلية.

(13) مختصر لمصاريف «الدور الصغرى»: «تحتوي الدور الصغرى على 500 مسكينا من العجزة، و120 فقيرا مصابين بأمراض جلدية، 100 فقير مصاب بالجذري، و80 فقيرا مصابنا بالجنون» حرر في 17 فبراير 1664 لفائدة السيد هارلاي (B.N., ms. 18606).

«وضعيا» أن يحدث معها قطيعة. مع أن هذه التحالفات حدثت لأول مرة في الفترة الحديثة، زمن العقلانية.

ومن الغريب حقا أن تكون العقلانية هي التي سمحت بالخلط بين العقاب والعلاج، ذلك التماهي الكبير بين الحركة التي تعاقب وبين تلك التي تعالج، إنها تفترض علاجا سيكون - ضمن الترابط القائم بين الطب والأخلاق - فعلا مسبقا للعقاب الأبدي، وجهدا من أجل استعادة العافية. فما يتم البحث عنه في واقع الأمر هو حيلة العقل الطبي الذي يأتي بالخير من خلال فعل الشر. وهذه الحيلة هي التي يجب الكشف عنها من خلال تلك الجملة التي وضعها سان فانسان على رأس القوانين المنظمة لسان لازار. إنها تعد، في الوقت ذاته، تهديدا ووعدا لكل السجناء: «على اعتبار أن عذاباتهم في الأرض لا تعفيهم من عذابات الآخرة». وبعدها سيأتي النظام الديني برمته باعتباره أداة للمراقبة والقمع الذي سيعفي، وهو يدرج العذابات الدنيوية ضمن نظام التوبة الذي يترجم دائما من خلال حدود الخلود، المخطئ من عذابات الآخرة. إن الإكراه الإنساني يساعد العدالة الإلهية، من خلال العمل على جعل هذه العذابات بدون جدوى. فالقمع يكتسب فعالية مزدوجة في علاج الأجساد وفي تطهير النفوس. وبهذا فإن الحجز يمكن من ممارسة ذلك العلاج الشهير - العقاب والاستشفاء- الذي سيكون هو النشاط الرئيس في المستشفيات الأولى للأمراض العقلية في القرن 19، وهو علاج ابتكره بينال، قبل لوريت، مؤكدا أنه سيكون من الأجدى أحيانا تدمير مخيلة المستلب تدميرا كليا وترسيخ الشعور لديه بالرعب[14].

إن الثيمة الخاصة بالقرابة بين الطب والأخلاق هي ثيمة قديمة قدم الطب الإغريقي ذاته. ولكن إذا كان القرن 17 ونظام العقل المسيحي قد أدرجاها ضمن المؤسسات، فإنهما قد نزعا عنها الصبغة الإغريقية: لقد قدماها على شكل قمع وإكراه على البحث عن الخلاص.

* * *

في 24 مارس 1726 أعلن ملازم الشرطة هيرولت Herault بمساعدة «السادة القيمين على شاتلي باريس» حكما بأن «إتيان بنجمان ديشوفور رجل مصاب بمرض خطير وأنه ارتكب جريمة اللواط كما هو مبين في المحضر. ومن أجل إصلاح ما فعل، فقد حكم عليه بالإعدام حرقا في الساحة العامة، وسيذرى رماده في الهواء، أما ممتلكاته فستصبح ضمن أملاك الملك»[15]. لقد كان ذلك آخر حكم بالإعدام في فرنسا من أجل

---

(14) PINEL, Traité médico-philosophique, p. 207.

(15) Arsenal, ms. 10918, f° 173.

اللواط[16]. وفي تلك المرحلة ذاتها أدان الضمير العام هذه القسوة إلى الحد الذي جعل فولتير يدونها في ذاكرته ليستعيدها وهو يكتب مقاله «الحب السقراطي» في القاموس الفلسفي[17]. وفي أغلب الحالات، فإن العقاب، إذا لم يكن نفيا إلى الأقاليم البعيدة، فإنه الحجز في المستشفى أو في السجن[18].

وهذا يشكل تخفيفا عجيبا للحكم مقارنة بالعقاب القديم: النار والحريق الذي كانت تفرضه القوانين السارية المفعول التي تقول: «إن الذين يرتكبون هذه الجريمة يعاقبون بالحرق. هذا الحكم الذي تبناه قضاؤنا يسري على الجميع نساء ورجالا»[19]. فما يعطي هذا التخفيف الجديد تجاه اللواط دلالاته هو الإدانة الأخلاقية، وعقاب الفضيحة الذي تسلط على الشذوذ في تعابيره الأدبية والاجتماعية. فالفترة التي أحرق فيها لآخر مرة لواطي هي الفترة التي اختفت فيها- مع نهاية الانحلال العالِم - غنائية شذوذية كانت ثقافة النهضة متسامحة معها إلى حد كبير. وهناك انطباع يقول بأن اللواط الذي كان لا يدان فيما قبل كما كان يدان السحر والهرطقة، ضمن نفس الدنس الديني[20]، لا يدان الآن إلا لأسباب أخلاقية، مثله في ذلك مثل الشذوذ الجنسي. فقد أصبح هذا الشذوذ الطرف الأقصى للإدانة، يضاف إلى ممارسات اللواط في الفترة التي بدأت تتبلور فيها حساسية فضائحية تجاه الحس الشذوذي[21]. لقد تم الخلط بين تجربتين لم يكن، إلى عهد قريب، يجمع بينهما أي شيء: المحظورات المقدسة للواط، والحالات الملتبسة للحب الشاذ: شكل واحد من الإدانة يصدق على الممارستين، هو الشكل الذي سيرسم حدودا جديدة داخل عالم المشاعر. وبهذا، فقد شكلت وحدة أخلاقية متحررة من كل أشكال العقاب التي تساوت في الحجز، وهي وحدة قريبة من الأشكال الحديثة للجرم[22]. إن الشذوذ الجنسي

---

(16) كانت هناك بعض الأحكام من هذا النوع: يمكن أن نقرأ في مذكرات الماركيز دارغنسون: «لقد تم مؤخرا إحراق سفيهين بتهمة اللواط» (Mémoires et Journal, t. VI, p. 227).

(17) Dictionnaire philosophique (Œuvres complètes), t. XVII, p. 183, note 1.

(18) 18 ملف من الارسنال - ما يعادل 4000 حالة تقريبا - مخصصة لهذه الإجراءات البوليسية التافهة، ونعثر عليها في nos 10254-10267.

(19) Cf. CHAUVEAU et HELIE, Théorie du Code pénal, t. IV, n° 1507.

(20) لقد كان الاتهام باللواط في القرن 15 مرفقة دائما بالهرطقة (الهرطقة والمنوية) Cf. le procès de Gilles de Rais. ونعثر على نفس الاتهام في محاكم السحر Cf. le procès de Gilles de Rais.

(21) وحالة السيدة دروي والآنسة بارسان تقدم مثالا عن هذا الطابع المتشدد للشذوذ الجنسي في علاقته باللواط، Arsenal, ms. 11183.

(22) إن هذا التساوي يتجلى في أن اللواط يصنف من خلال المذكرة الصادرة سنة 1670 في «الحالات الملكية» وهو ما لا يعني شدته، بل فقط من أجل الرغبة في عدم عرضه على البرلمان الذي كان يرغب دائما في تطبيق القواعد القديمة للقانون القروسطي

اللواط[16]. وفي تلك المرحلة ذاتها أدان الضمير العام هذه القسوة إلى الحد الذي جعل فولتير يدونها في ذاكرته ليستعيدها وهو يكتب مقاله «الحب السقراطي» في القاموس الفلسفي[17]. وفي أغلب الحالات، فإن العقاب، إذا لم يكن نفيا إلى الأقاليم البعيدة، فإنه الحجز في المستشفى أو في السجن[18].

وهذا يشكل تخفيفا عجيبا للحكم مقارنة بالعقاب القديم: النار والحريق الذي كانت تفرضه القوانين السارية المفعول التي تقول: «إن الذين يرتكبون هذه الجريمة يعاقبون بالحرق. هذا الحكم الذي تبناه قضاؤنا يسري على الجميع نساء ورجالا»[19]. فما يعطي هذا التخفيف الجديد تجاه اللواط دلالاته هو الإدانة الأخلاقية، وعقاب الفضيحة الذي تسلط على الشذوذ في تعابيره الأدبية والاجتماعية. فالفترة التي أحرق فيها لآخر مرة لواطي هي الفترة التي اختفت فيها- مع نهاية الانحلال العالِم - غنائية شذوذية كانت ثقافة النهضة متسامحة معها إلى حد كبير. وهناك انطباع يقول بأن اللواط الذي كان لا يدان فيما قبل كما كان يدان السحر والهرطقة، ضمن نفس الدنس الديني[20]، لا يدان الآن إلا لأسباب أخلاقية، مثله في ذلك مثل الشذوذ الجنسي. فقد أصبح هذا الشذوذ الطرف الأقصى للإدانة، يضاف إلى ممارسات اللواط في الفترة التي بدأت تتبلور فيها حساسية فضائحية تجاه الحس الشذوذي[21]. لقد تم الخلط بين تجربتين لم يكن، إلى عهد قريب، يجمع بينهما أي شيء: المحظورات المقدسة للواط، والحالات الملتبسة للحب الشاذ: شكل واحد من الإدانة يصدق على الممارستين، هو الشكل الذي سيرسم حدودا جديدة داخل عالم المشاعر. وبهذا، فقد شكلت وحدة أخلاقية متحررة من كل أشكال العقاب التي تساوت في الحجز، وهي وحدة قريبة من الأشكال الحديثة للجرم[22]. إن الشذوذ الجنسي

---

(16) كانت هناك بعض الأحكام من هذا النوع: يمكن أن نقرأ في مذكرات الماركيز دارغنسون: «لقد تم مؤخرا إحراق سفيهين بتهمة اللواط» (Mémoires et Journal, t. VI, p. 227).

(17) Dictionnaire philosophique (Œuvres complètes), t. XVII, p. 183, note 1.

(18) 18 ملف من الارسنال - ما يعادل 4000 حالة تقريبا - مخصصة لهذه الإجراءات البوليسية التافهة، ونعثر عليها في nos 10254-10267.

(19) Cf. CHAUVEAU et HELIE, Théorie du Code pénal, t. IV, n° 1507.

(20) لقد كان الاتهام باللواط في القرن 15 مرفقة دائما بالهرطقة (الهرطقة والمنوية) Cf. le procès de Gilles de Rais. ونعثر على نفس الاتهام في محاكم السحر Cf. le procès de Gilles de Rais.

(21) وحالة السيدة دروي والآنسة بارسان تقدم مثالا عن هذا الطابع المتشدد للشذوذ الجنسي في علاقته باللواط، Arsenal, ms. 11183.

(22) إن هذا التساوي يتجلى في أن اللواط يصنف من خلال المذكرة الصادرة سنة 1670 في «الحالات الملكية» وهو ما لا يعني شدته، بل فقط من أجل الرغبة في عدم عرضه على البرلمان الذي كان يرغب دائما في تطبيق القواعد القديمة للقانون القروسطي

الذي منحته النهضة حرية التعبير سيلوذ الآن بالصمت، لقد فقد الآن طابعه المقدس وأُدرج ضمن دائرة المحظورات، باعتباره وريثا للواط.

وابتداء من هذه اللحظة ستظهر إلى الوجود روابط جديدة بين الحب واللاعقل. لقد كان الحب موزعا في كل الحركة الأفلاطونية وفق سلمية خاصة بدرجة التسامي ومستواه، إما جنون أعمى للجسد، وإما سكر روحي يتضمن بالقوة شيئا من اللاعقل. فالحب والجنون يتوزعان من خلال أشكالهما المتعددة على مناطق متعددة من العرفان(*) (gnose). ولقد اختار العصر الحديث ابتداء من الكلاسيكية اختيارا جديدا: حب العقل وحب اللاعقل. وإلى الفئة الثانية ينتمي الشذوذ الجنسي. وبهذا سيشكل شيئا فشيئا درجة من درجات الجنون. واحتل في العصر الحديث موقعه ضمن اللاعقل واضعا في قلب كل ممارسة جنسية ضرورة الاختيار، حيث يعيد عصرنا دون تكرار قراراته. ولقد أدرك التحليل النفسي، بعبقرية فذة، أن مصدر الجنون فعل جنسي مضطرب، ولكن هذا الحكم لا معنى له إلا في حدود أن ثقافتنا وضعت، استنادا إلى اختيار يميز كلاسيكيتها، الجنس ضمن الحدود القريبة من اللاعقل. ففي كل الأزمنة، وربما في كل الثقافات، وضع الجنس ضمن نسق من الإكراهات، إلا أنه في ثقافتنا وحدها، وفي مرحلة قريبة جدا، وضع ضمن ثنائية العقل واللاعقل. وأصبح نتيجة لهذا أيضا ضمن ثنائية الصحة / المرض، العادي/ والشاذ.

وضمن عالم الجنس دائما يمكن إدراج الدعارة والانحلال. ومن هذه الفئة كان يأتي نزلاء المستشفيات العامة. وكما يوضح ذلك دولامار في كتابه «دراسة حول الشرطة»: «كان من الضروري إيجاد علاج لتخليص الناس من هذا الفساد، ولم يجدوا أفضل وأحسن وأضمن من دار لحبسهم ليعيشوا تحت المراقبة المناسبة لجنسهم وسنهم وخطاياهم»[23]. ولقد كان لضابط الشرطة الصلاحية المطلقة في القبض - دونما تصريح- على أي شخص منحرف إلى أن تتدخل المحكمة العليا الذي يعد حكمها نهائيا[24].

إلا أن هذه الإجراءات لم تكن تتخذ إلا إذا كانت الفضيحة علنية، أو إذا كان هناك تهديد لمصالح العائلة. ويتعلق الأمر في المقام الأول بالحفاظ على الميراث من التبذير، أو تمتد إليه أيدي غير أمينة[25]. وبمعنى ما، كان من مهام الحجز، ومعه كل النظام البوليسي،

(*) العرفان gnose: تيار ما يسمى بالعقل المستقيل بتعبير الجابري الذي أوكل للقلب والإشراقات الروحية مهمة إنتاج المعرفة وتداولها.

(23) DELAMARE, Traité de police, t. I p. 527.

(24) فبدءا من 1715 أصبح ممكنا التداول في أحكام ضابط الشرطة، ولكن هذه الإمكانية ظلت نظرية فقط

(25) لقد تم حجز امرأة تسمى لاريو ذلك «أن المسكين شاريو كان يتخلى عن زوجته وعائلته وواجبه لكي يعيش كلية مع هذه البئيسة التي كلفته جزءا كبيرا من ثروته.

(Notes de R. d'Argenson, Paris, 1866, p. 3).

الحفاظ على نظام خاص بالبنية العائلية كقاعدة اجتماعية وكمعيار للعقل[26]. لقد أصبحت العائلة بإكراهاتها أحد المعايير الأساسية للعقل. وهي التي أصبح لها الحق في طلب الحجز والحصول عليه.

وستشهد هذه المرحلة مصادرة القيم العائلية للأخلاق الجنسية. وهي مصادرة لم تتم دون تحفظ وجدال. فقد ناصبها العداء، لفترة طويلة، التيار «الثمين»[*]، وكان لهذا العداء أهمية كبيرة دون أن يكون له تأثير يذكر: إن الجهد الكبير الذي بذل من أجل بعث طقوس الحب العفيف والاحتفاظ بكيانه خارج إكراهات الزواج، وكذا محاولة إقامة رابط، ما يشبه التواطؤ على مستوى العواطف، قادر على الاستمرار خارج حدود العلاقات العائلية، قد باء بالفشل في نهاية الأمر أمام زحف القيم البرجوازية. لقد نزع العقد عن الزواج طابعه المقدس، ولقد كان سان إفرموند St Evremond واعيا بذلك، وقد سخر من التيار «الثمين» الذي كان ينظر إلى الحب باعتباره إلها... إنه لا يستثير في أنفسهم أية انفعالات قوية... إن الحب يشكل عندهم ما يشبه الدين[27]. وسيختفي سريعا ذلك القلق الأخلاقي الذي كان سائدا في الذهن العفيف والذهن الثمين. وقد رد موليير على هذا القلق متوجها إلى طبقته وإلى القرون الآتية: «إن الزواج شيء صحي ومقدس، وبه يمكن بناء رجال نزيهين».

ليس الحب هو المقدس، الزواج هو المقدس، وهو كذلك أمام الموثق: «لا تمارسوا الجنس إلا بعد إبرام عقد الزواج»[28]. إن المؤسسة العائلية ترسم دائرة العقل، وخارجها نكون عرضة لكل المخاطر، فالإنسان خارج الزواج فريسة للجنون وكل تبعاته: «اللعنة على الأرض التي يخرج من باطنها باستمرار دخان كثيف، بخار أسود ينبعث من أهوائها المظلمة يحجب عنا السماء والنور، ومنها أيضا تنبعث أضواء وصواعق العدالة الإلهية ضد الفساد الذي يعيثه الكائن الإنساني»[29].

لقد حلت حساسية جديدة محل الأشكال الغربية القديمة للحب: حساسية مصدرها العائلة، إنها تقصي كل ما لا يتلاءم مع نظامها ومصلحتها باعتباره يشكل نوعا من اللاعقل.

---

(26) لقد تم حجز أخي أسقف شارتر في سان لازار: «لقد كان وضيعا ولد بميولات تثير الخوف، ويقال إنه يريد أن يتزوج مرضعة أخيه» (B. N., Clairambault, 986).

(*) التيار الثمين le mouvement precieux

(27) SAINT-EVREMOND, Le Cercle, in Œuvres, 1753, t. II, p. 86.

(28) Les Précieuses ridicules, sc. V.

(29) BOUSSUET, Traité de la concupiscence, chap. IV (textes choisis par H. Bremond, t. III, p. 180.

كأننا نستمع لتهديدات مدام جوردان: «أنت يا زوجي مجنون بشطحاتك هذه». وفي مكان آخر «إنني أدافع عن حقوقي، وستساندني كل النساء»[30]. إن هذه الجملة ليست عبثية، سيتحقق الوعد، فذات يوم كان من حق لاماركيز دسبار أن تطلب الحجر على زوجها بدعوى وجود علاقة قد تهدد حقوقها في الإرث. ألا يكون قد جن في نظر العدالة[31]؟ ولقد كان الانحراف والعقوق والعلاقات السرية والزواج المعيب من بين التهم التي تقود إلى الحجز. إن هذه السلطة القمعية التي لم تكن صادرة عن عدالة أو دين، هذه السلطة التي كانت مرتبطة بالسلطة الملكية، لم تكن تمثل في العمق اعتباطية الاستبداد، بل كانت تمثل المتطلبات الصارمة للعائلة. لقد أقام الحكم المطلق الحجز استجابة لمطالب البرجوازية[32]. ويعترف مورو Moreau بذلك صراحة في كتابه «خطاب حول العدالة» الصادر سنة 1771: «تلاحظ العائلة تعاظم شأن فرد منحرف من أفرادها قد يجلب لها العار فتسارع، درءا للفضيحة، إلى الاستعانة بالمحاكم من تلقاء نفسها. إن هذا القرار العائلي يشكل رأيا يوليه الملك كامل الأهمية»[33]. ولم تتم الثورة على هذا المبدأ إلا مع نهاية القرن 18 في وزارة بروتاي Breteuil، وحينها بدأت السلطة الملكية تتنصل من طلبات العائلة. فدورية 1784 تعلن: «فأن يقوم شخص راشد بزواج معيب أو يبذر أمواله أو ينحرف سلوكه ويعيش وسط الأنذال، فإن هذه الأمور لا تبيح لنا حرمانه من حريته فهو يتمتع بكامل حقوقه»[34]. وسيصبح الخلاف، في القرن 19، بين الفرد وعائلته شأنا خاصا ويتخذ شكل قضية من طبيعة نفسية. ولكن الأمر كان على خلاف ذلك في زمن الحجز، فقد كان هذا السلوك يعتبر مساسا بالأمن العام ويشكك في الوضع الأخلاقي الكوني. فسلامة البنية العائلية أمر يهم المدينة كلها. وعلى هذا الأساس أصبحت العائلة، من خلال تحولها إلى شكل هام للحساسية اللاعقلية، بؤرة للصراعات التي ستنشأ عنها أشكال متنوعة للجنون.

---

(30) Le Bourgeois gentilhomme, acte III, et acte IV, sc. III et acte IV, sc. IV.

(31) BALZAC, L'Interdiction. La Comédie humaine, éd. Conard, t. VII, pp. 135 sq.

(32) قرار بالحجز من بين قرارات أخرى: «كل عائلة المدعو نويل روبير هويي... لهم الشرف في أن يخبروا سيادتكم بكل تواضع أن من سوء حظهم كان لهم أب اسمه هوي لم يقم في حياته بشيء ذي قيمة وعاش منحرفا ويعاشر السفهاء وقد يجلب العار إلى عائلته وأخته التي لم تتزوج بعد».
(Arsenal, mas. 11617, fo 101).

(33) Cité in PIETRI, La Réforme de l'Etat au XVII^{e} siècle, Paris, 1935, p. 263.

(34) Circulaire de Breteuil. Citée in FUNCK-BRENTANO, Les Lettres de cachet, Paris, 1903.

فعندما كانت الفترة الكلاسيكية تصادر حرية كل الذين يعبرون، من خلال الأمراض التناسلية والشذوذ والانحراف والعقوق، عن حرية جنسية أدانتها الأخلاق الكلاسيكية دون أن تصل إلى حد تصنيفها ضمن عالم الجنون، فإنها كانت تقوم في واقع الأمر بثورة أخلاقية: لقد اكتشفت وجود قاسم مشترك بين اللاعقل وبين تجارب ظلت لمدة طويلة بعيدة عن بعضها البعض. إنها تضم عددا هائلا من السلوكات المدانة، وتشكل ما يشبه هالة من التهم تحيط بالجنون. ولقد عثرت البسيكوباتولوجيا على هذه التهمة في المرض العقلي، لأنها وضعت في هذه البؤرة بالضبط من خلال ممارسات تمهيدية طوال الفترة الكلاسيكية. هذا مع الإقرار أن معرفتنا العلمية والطبية حول الجنون قائمة ضمنيا على تكون سابق لتجربة أخلاقية خاصة باللاعقل.

* * *

إن العادات التي خلفها الحجز تكشف عن عملية تجميع أخرى: يتعلق الأمر بكل الفئات التي تدخل ضمن السلوك المدنس.

فقد حدث أن وضعت ملاحظة في بعض السجلات من قبيل أن: «أحد الرجال الساخطين، بلا دين ولا يصلي ولا يقوم بأي واجب من الواجبات التي يفرضها الدين المسيحي، يتكلم عن الله تعالى بلغة سوقية، ويعلن أن لا وجود له، وإن وجد فسيكون ضده والسيف في يده»[35]. لقد كان السلوك الساخط، قبل هذه الفترة، محل كل اللعنات وكل هوس التدنيس. وسيتخذ معناه وخطورته في أفق مقدس. ولفترة طويلة كان الكلام - في استعماله وتجاوزاته - مرتبطا بالمحرمات الدينية إلى الحد الذي يجعل عنفا كهذا قريبا جدا من المس بالمقدسات. وإلى حدود منتصف القرن 16 كان العنف اللفظي والجسدي يقع تحت طائلة الأحكام الدينية: القيد، عمود التشهير، قطع الشفاه بالحديد الساخن، ثم انتزاع اللسان، وسيحرق الفاعل إذا عاود الكرة. إلا أن الإصلاح والصراعات الدينية خففت من حدة هذه الأحكام: لم تعد حدود التدنيس مرسومة بدقة ومطلقة. ففي ظل حكم هنري الرابع لم تكن هناك سوى ذعائر، وبعد ذلك، «عقاب رادع ومثالي». ومع ذلك، فإن الإصلاح المضاد والصرامة الدينية الجديدة عاملان سيحييان العقوبات التقليدية، وذلك «وفق كثافة مضمون الكلام المتفوه به»[36]. فبين 1617 و1649 كان هناك 34 حكما بالإعدام بتهمة القذف والمس بالمقدسات[37].

---

(35) Arsenal, ms. 10135.

(36) Ordonnance du 10 novembre 1617 (DELAMARE, Traité de la police, I, pp. 549-550.

(37) Cf. PINTARD, Le Libertinage érudit, Paris, 1942, pp. 20-22.

ولكن إليكم المفارقة: فعلى الرغم من أن الأحكام القاسية ظلت على حالها[38]، فإنه لم يكن هناك بين 1653 و1661 سوى 14 حكما منها 7 بالإعدام. لتختفي بعد ذلك تدريجيا[39]. وليست قسوة القوانين هي التي أدت إلى انخفاض الجرائم. لقد كانت دور الحجز في القرن 18 تعج بأولئك الخطائين وكل المتهمين بالمس بالمقدسات الدينية. ولم يختف القذف: لقد اتخذ خارج القانون، ورغم وجوده، وضعا جديدا بدون أي خطر. لقد أصبح أمرا يتعلق بالفوضى: شطط في الكلام يجعل موقف صاحبه يتراوح بين خلل في العقل أو غياب الإيمان. إن الأمر يتعلق بحالة غامضة لهذا العالم الذي فقد قدسيته، وأصبح النظر إلى العنف دونما تناقض من خلال حدود المصاب بالبله أو اللاديني. فليس هناك من خلاف صريح بين الجنون والإلحاد، أو يمكن مطابقة الاثنين، وهو ما يبرر الحجز في جميع الحالات. وبين أيدينا تقرير صادر عن سان لازار وموجه إلى دارغونسون D'Argenson يتعلق بسجين كان يشكو من الحجز لأنه لم يكن «بذيء اللسان ولا أحمق» ويعترض الحراس على هذا بالقول «إنه كان يرفض أن يجلس على ركبتيه في أكثر لحظات الصلاة قداسة... إنه يترك ما تبقى من حساء يوم الخميس ليأكله يوم الجمعة، وهذه السمة الأخيرة إن لم تكن دالة على أنه أبله، فإنها تدل على أنه سيصبح ملحدا»[40]. وبهذا الأسلوب ستتبلور منطقة تخلى عنها المقدس، إلا أنها لم تستثمر بعد من خلال مفاهيم طبية، وأشكال للتحليل الوضعي. منطقة غير محددة المعالم حيث يسود الإلحاد واللاديني، وفوضى العقل والقلب. إنها ليست تدنيسا وليست مرضا، ولكنها توجد على جنباتهما، بدلالات تقع تحت طائلة الإدانة الأخلاقية حتى وإن كانت غير ثابتة. إن هذا الحقل الذي يوجد بين المقدس والمدنس يقع تحت رحمة رفض أخلاقي أساس، ما يطلق عليه اللاعقل الكلاسيكي. فاللاعقل لا يتضمن كل الأشكال المنبوذة للجنس فحسب، بل كل أشكال العنف الممارسة ضد المقدس، وهي أشكال فقدت دلالاتها داخل الأخلاق الجنسية، وتعين حدودا جديدة داخل المحظورات الدينية.

إن هذا التطور الذي لحق نظام القذف والتدنيس سنعثر عليه بالتدقيق في قضايا الانتحار الذي نُظر إليه لفترة طويلة باعتباره ممارسة تدخل في إطار الجريمة والخروج عن التعاليم الدينية[41]. وعلى هذا الأساس فإن الانتحار الفاشل سيعاقب بالموت: «إن الذي

(38) مذكرة صدرت في 7 سبتمبر 1651 وجددت في 30 يونيو 1666 تؤكد من جديد تراتبية الأحكام حسب حالات التكرار وهي أحكام تتراوح بين عقوبة الغل و المحرقة.

(39) يجب اعتبار حالة الفارس دو لابار ي باعتبارها استثناء، والفضيحة التي أثارها تؤكد ذلك <

(40) B. N. Clairambault, 986.

(41) Dans les coutumes de Bretagne : « Si aucun se tue à son escient, il doit être pendu par les pieds, et traîné comme meurtrier. »

يؤذي نفسه ويحاول وضع حد لحياته لا يجب أن يجنب الموت العنيف الذي حاول الوصول إليه»[42]. إن قانون 1670 يشير إلى هذه الإجراءات عندما يجعل «قتل النفس» «جريمة ضد القداسة الإلهية أو الإنسانية»[43]. وهنا أيضا، كما كان الشأن مع أشكال التدنيس والجرائم الجنسية، كانت صرامة القانون تسمح بممارسات خارج القانون حيث الانتحار لم يكن يشكل تدنيسا. وكثيرا ما نعثر في سجلات دور الحجز على الملاحظة التالية: «أراد أن يلحق الأذى بنفسه»، دون الإشارة إلى الحالة المرضية أو حالة السخط التي اعتبرها التشريع دائما مبررا للحجز[44]. إن محاولة الانتحار تعد في ذاتها خللا نفسيا، يمكن التخلص منه بالإكراه. ولا يدان الذين حاولوا الانتحار[45]، بل يحبسون ويفرض عليهم نظام، هو في الوقت ذاته، عقاب وحماية لهم من تكرار ما فعلوا. وعلى هؤلاء طبقت لأول مرة في القرن 18 آلة الإكراه الشهيرة التي سيستعملها العصر الوضعي باعتبارها أداة للعلاج: قفص مصنوع من السوحر له ثقب يخرج منه الرأس، وتظل اليدان وحدهما حرتين[46]، أو «الدرج» الذي يوضع فيه الإنسان واقفا إلى حدود العنق ويترك الرأس وحده خارج الدرج[47]. وعلى هذا الأساس، فإن الجريمة الدينية للانتحار توضع ضمن السجل المحايد للاعقل. فالنظام القمعي الذي يعاقب من خلاله يخرجه من دائرة أي دلالة تدنيسية، وينظر إليه باعتباره موقفا أخلاقيا، مما يسير به في اتجاه التعامل معه كحقيقة نفسية. ولقد تميزت الثقافة الغربية بكونها أسست في القرون الأخيرة علما للإنسان يمنح أبعادا أخلاقية لما كان يصنف داخلها ضمن المقدس.

لنترك الآن جانبا الأبعاد الدينية للسحر وتطوره في العصر الكلاسيكي[48]. فمجموعة كبيرة من السلوكات فقدت، على مستوى، الطقوس والممارسات الكثير من معناها، وأفرغت من مضمونها: الممارسات السحرية، والشعوذة الإيجابية أو السلبية، والأسرار

(42) BRUN DE LA ROCHETTE, Les Procès civils et criminels, Rouen, 1663. Cf. LOCARD, La Médecine judiciaire en France au XVII^e siècle, pp. 262-266.

(43) Ordonnance de 1670. Titre XXII, art. I.

(44) «. . . والحال أنه لم ينفذ قدره ولم يحقق إرادته، إلا من خلال الصبر على الألم وعنف مرضه واليأس والسخط الطارئ» (BRUN DE LA ROCHETTE, loc. cit.).

(45) والأمر كذلك مع الموتى: «لا يجرجر الذين تقودهم القوانين الخرقاء بعد موتهم. لقد كان الأمر يتعلق بفرجة رهيبة ومقززة يمكن أن تكون لها عواقب خطيرة في مدينة مليئة بالحوامل».
(MERCIER, Tableau de Paris, 1783, III, p. 195).

(46) Cf. HEINROTH, Lehrbuch der Störungen des Seelenleben, 1818.

(47) Cf. CASPER, Charakteristik der französischen Medizin, 1865.

(48) نحتفظ بهذه القضية إلى دراسة لاحقة.

الأولية للخيمياء التي أصبحت شائعة، كل هذه الممارسات أصبحت تشكل الآن إلحادا شائعا وخطيئة أخلاقية، وتعد اختلالا محتملا في النظام الاجتماعي.

ولم تخفت حدة هذه التشريعات في القرن 17. فلقد كان هناك قانون صدر سنة 1628 يعاقب الكهنة والمنجمين بذعيرة قدرها 500 جنيها بالإضافة إلى العقاب الجسدي. أما مرسوم 1682 فقد كان أشد وقعا من سابقه[49]: كل من يمارس التنجيم سيطرد من المملكة، وكل ممارسة غيبية يجب أن تنال عقابا مثاليا «وذلك حسب كل حالة»، و«قد يكون هناك في المستقبل أشخاص يضيفون إلى التنجيم الإلحاد والمس بالمقدسات الدينية... إننا نطمح إلى معاقبة هؤلاء حتى الموت». إن هذه الأحكام ستطبق على كل الذين استعملوا التسميم السحري، أو السم «سواء أدى ذلك إلى الموت أم لا»[50]. ولقد كانت هناك حالتان بالغتا الخصوصية: لقد تقلص عدد الأحكام الصادرة ضد الذين يمارسون التنجيم أو السحر. ففي القرن 17 كانت هناك بعض القضايا خصوصا في الأقاليم، ولكن سرعان ما خفت حدة العقوبة القاسية، مع أن الممارسات التي تمت إدانتها لم تختف كلية. فالمستشفيات العامة ودور الحجز واصلت استقبالها للسحرة والمنجمين والمشعوذين وأحيانا الخيميائيين[51]. كما لو كان هناك خارج القواعد القانونية القاسية ممارسة ووعي اجتماعيان من نوع جديد لهما في هذه السلوكات دلالات أخرى. والغريب في الأمر أن هذه الدلالات بلورتها الأدوات التشريعية ذاتها في حيثيات مرسوم 1682. فالنص موجه ضد «أولئك الذين يدعون التنجيم والشعوذة وسحر عقول الناس»: فقد استطاع هؤلاء «أن يخدعوا مجموعة من السذج الذين انساقوا وراءهم باستعمال الأبراج والتنجيم، ومن خلال وسائل توهيمية أخرى». وفي مكان آخر، يعين النص هؤلاء «الذين يشوشون على عقول الناس من خلال مهنة عبثية هي مهنة الشعوذة والتنجيم والسحر،

---

(49) صحيح أنه صدر بعد قضية السموم.

(50) DELAMARE, Traité de police, I p. 562.

(51) بعض الأمثلة. ممارسة الشعوذة: في سنة 1706 نقلت الأرملة مات من لاباستيي «باعتبارها ساحرة مزيفة تدعي نبوءات تافهة من خلال ممارسات مشينة». وفي السنة الموالية أصيبت بمرض «وتمنى الناس أن يخلصهم الموت منها» (RAVAISSON, Archives Bastille, XI, p. 168). الخميائيون: «أحضر الشاب ألمون إلى لاباستيي لالامي الذي لم يكن قد تم العثور عليه باعتباره صاحب خمس قضايا منها 3 حوكمت وأرسلت إلى بيساتر والنساء إلى المستشفى العام بتهمة أسرار المعادن». (Journal de Du Junca cité par RAVAISSON, XI, p. 165). أو ماري مانيون التي تعمل «على تقطير وتبريد الزئبق لتحويله إلى ذهب» (Salpêtrière, Archives préfectorales de Police. Br. 191). السحرة: لقد أرسلت لامايي إلى سالبترير لأنها صنعت تميمة حب «لأرملة كانت تحب شابا» (Notes de R. d'Argenson, p. 88).

فيخلقون خطابات وممارسات تقود إلى تدنيس ما في الدين من مقدسات»[52]. لقد فقد السحر، منظورا إليه من هذه الزاوية، كل فعاليته التدنيسية، إنه لم يعد يدنس، إنه يخدع، إن سلطته سلطة خادعة، بالمعنى المزدوج: فهو غير واقعي ولكنه يعمي السذج ومسلوبي الإرادة. فإذا كان ينتمي إلى عالم الشر، فليس لأنه يمتلك سلطة مبهمة ومتعالية من خلال ممارساته، بل لأنه يقع ضمن نسق من الأخطاء، ولهذا النسق صانعون وضحايا سذج وقابلون للخداع. لذلك، فإن السحر قد يقود إلى ارتكاب جرائم حقيقية[53]. إلا أنه في ذاته لا يعد جريمة، ولا عملا تدنيسيا. فالسحر لم يعد، وقد جرد من سلطاته القدسية، سوى حامل لقصدية شريرة: وهم الذهن في خدمة فوضى القلب. ولن يحكم عليه من خلال خدعة التدنيس، بل من خلال ما يحيل عليه من لاعقل.

وهذا يشكل تحولا هاما. لقد انفكت عرى الوحدة التي كانت تجمع قديما، وبشكل متواصل، نسق الممارسات ومعتقدات أولئك الذين يستعملونها وحكم الذين يقومون بالإدانة. وابتداء من هذه اللحظة سيكون هناك من جهة المدان من الخارج باعتباره كيانا وهميا، وسيكون هناك من جهة ثانية النسق كما يمارس من الداخل من خلال انتماء لا يعد مغامرة طقسية بل حدث واختيار فردي: إن الأمر يتعلق إما بخطأ قد يقود إلى الجريمة، وإما بجريمة هي حاصل لخطأ لا إرادي. وفي جميع الحالات، فقد تحطمت سلسلة الصور التي كانت تعد، ضمن سيرورات شر السحر، حاملا دائما للشرور، وتوزعت بين عالم خارجي ظل فارغا أو مغلقا داخل الوهم، وبين وعي محاصر داخل ذنوب نواياه. لقد انمحى عالم العمليات الذي كانت تتصارع داخله قوى المقدس والمدنس، بشكل خطير. عالم جديد يولد الآن حيث تحولت الفعالية الرمزية إلى صور وهمية لا تعبر بشكل جيد عن إرادة المتهم. لقد انتقلت كل طقوس السحر القديمة هذه، وكل أشكال التدنيس والقذف وكل الخطابات التي لم يعد لها الآن أي تأثير من ميدان الفعالية حيث تستمد معناها، إلى ميدان الوهم، حيث تصبح عبثية بلا معنى ومدانة في الوقت ذاته: إنه ميدان اللاعقل. وسيأتي يوم لن يكون فيه للقذف بكل ممارساته التراجيدية سوى معنى المرض الاستحواذي.

وهناك ميل إلى الاعتقاد أن ممارسات السحر والسلوكات التدنيسية ستصبح مرضية في اللحظة التي تكف فيها الثقافة عن الاعتراف لها بأية فعالية. وفي الواقع، فإن الانتقال إلى

(52) DELAMARE, loc. cit., p. 562.

(53) «نتيجة التزامات خطيرة، فالذين يسلمون قيادهم لممارسي الإغراء سينساقون إلى نشاط إجرامي ويضيفون الرقى المؤذية والسم إلى الكفر والتدنيس» (DELAMARE, ibid.).

البعد المرضي لم يحدث - في ثقافتنا على الأقل- بصفة مباشرة، بل من خلال مرحلة انتقالية جردتها من فعاليتها من خلال تجريم الإيمان بها. إن تحول المحظورات إلى عصاب يمر من خلال مرحلة يتم فيها الاستنباط على شكل قسر أخلاقي: إدانة أخلاقية للخطأ. فخلال هذه المرحلة لن يدرج السحر، كما كان عليه الأمر من قبل، داخل نسق العالم، ضمن تقنيات وفنون النجاح، إلا أنه لم يتحول بعد داخل المواقف النفسية للفرد، إلى تعويض مخيالي عن الفشل. إن السحر يتخذ موقعه بالضبط في تلك البؤرة التي يتمفصل فيها الخطأ مع الزلة، في منطقة يستعصي ضبطها، وهي منطقة اللاعقل التي بلورت الكلاسيكية تجاهها حساسية بالغة الدقة إلى الحد الذي أدى إلى اختراع نمط أصلي لرد الفعل: الحجز. فكل هذه العلامات، التي ستصبح ابتداء من الطب العقلي للقرن 19، الأعراض الصريحة للمرض، ستظل، لما يقارب القرنين موزعة بين «الإلحاد والشطط»، بين الفعل التدنيسي والحالة المرضية- هنا حيث يتخذ العقل أبعاده الخاصة.

* * *

لقد كان لأعمال بونفنتير فوركروا Bonaventure Forcroy تأثير لا بأس به في السنوات الأخيرة لحكم لويس 14. ففي الفترة التي كان فيها بايل Bayle يؤلف قاموسه، كان فوركروا أحد الشهود الأواخر على الانحلال، أو أول الفلاسفة، بالمعنى الذي كان يعطى لهذه الكلمة في القرن 18. لقد كتب «حياة أبولونيوس دو تيان»(*)، وهو كتاب موجه في كليته ضد المعجزة المسيحية. وبعد ذلك سيوجه إلى «السادة دكاترة السوربون» مذكرة تحمل عنوان: «شكوك حول الدين». وكان عدد هذه الشكوك 17 يتساءل في آخرها قائلا: ألا يمكن أن تكون القوة الطبيعية سوى «الدين الوحيد الحقيقي»؟، ولقد مثل الفيلسوف الطبيعي باعتباره سقراطا ثانيا وموسى آخر. «إنه باتريارك جديد، باتريارك إصلاحي للنوع الإنساني ومؤسس لدين جديد»[54]. إن «انحلالا» من هذا النوع كان من الممكن، في شروط أخرى، أن يقود إلى المحرقة كما حدث لفانيني Vanini أو باستيي Bastille ولآخرين كتبوا كتبا في الإلحاد في القرن 18. ومع ذلك لم يحرق فوركروا ولم يوضع في سجن لابستيي، بل وضع في الحجز لمدة 6 سنوات في سان لازار ليطلق سراحه، ويبعد إلى نوايون مسقط رأسه. إن خطأه لم يكن من طبيعة دينية، لم يتهم بأنه كتب كتابا مشاغبا، وإذا كان قد وضع في الحجز فلأن كتابه قرأ قراءة خاصة: فأن يكون كتابه مناهضا للدين، فإن ذلك يكشف عن استهتار أخلاقي لم يكن لا هرطقة ولا كفرا، والتقرير الذي قدمه

(*) vie d'Apollonius de Thyane

(54) مخطوط هذا النص موجود في مكتبة أرسنال، ms. 10515.

دارغنسون يقول ذلك صراحة. إن انحلال فكر فوركروا ليس سوى شكل مشتق من حرية أخلاقية، إن لم تكن وجدت طريقها إلى الاستعمال، فإنها كانت تعاني من غياب الإشباع: «لقد كان يشعر أحيانا بالقنوط والوحدة، أما في دراسته فقد صاغ نسقا مزدوجا من الأخلاق الدينية والسحر». وإذا كان قد وضع في سان لازار عوض لابستيي أو فانسان، فإن ذلك مرده إلى أن أصحاب السلطة كانوا يريدون أن يجد في صرامة القاعدة الأخلاقية التي ستفرض عليه، الشروط التي ستقوده إلى التعرف على الحقيقة. بعد ست سنوات كانت هناك نتيجة، حيث أكد رهبان سان لازار وحراسه أنه «كان وديعا وبدأ يقترب من العالم القدسي»[55].

إن الحجز لم يعثر في ممارسة قمع الفكر ومراقبة السلوك على صيغة ملائمة ضمن صيغ أخرى، لقد كان له معنى دقيق، وكان عليه أن يلعب دورا خاصا: إن الأمر يتعلق بالعودة إلى الحقيقة عن طريق الإكراه الأخلاقي. وبهذا، فإنه يعين تجربة للخطأ يجب أن ينظر إليها باعتبارها تجربة أخلاقية في المقام الأول. لم يعد الانحلال جريمة، إنه ما زال يعد زلة، وقديما كان ينظر إليه باعتباره يشير إلى انعدام الإيمان، أو يقترب من الهرطقة. فعندما حوكم فونطنيي Fontanier في بداية القرن 17 تسامحوا مع فكره الحر، وأخلاقه المنحلة. أما ذاك الذي أحرق في الساحة العامة، فقد كان «ذلك البروتستنتي القديم وقد أصبح مترهبا عند الكبوشيين، ثم يهوديا ثم ادعى أنه من أتباع محمد»[56]. واتضح أن فوضى الحياة كانت بداية الإعلان عن غياب الإيمان الديني، إلا أن هذا الغياب لم يكن داخلها سببا للوجود ولم يكن ضدها باعتباره اعتراضا مبدئيا عليها. فمع النصف الثاني من القرن 17 بدأت إدانة رابط جديد لا يشكل غياب الإيمان داخله سوى سلسلة من محاولات النيل من الحياة. وباسم هذه الحياة يجب أن يدان. إنه خطر على الأخلاق أكثر مما هو مس بالدين. إن الإيمان عنصر من عناصر النظام، ولهذا علينا أن نحمي الإيمان. فبالنسبة للملحد أو الكافر الذي يتميز بضعف في العواطف، فإن الاضطراب في الحياة أكثر قوة من الكفر، وسيكون للحجز في هذه الحالة وظيفة إصلاح أخلاقية تقود إلى الارتباط المخلص بالحقيقة. هناك جانب بيداغوجي في الأمر يجعل دار الحجز سجنا للحقيقة: تنفيذ إكراه أخلاقي صارم وضروري لكي يصبح النور أمرا لا مفر منه: «أريد أن أرى رجلا قنوعا معتدلا طاهرا متوازنا، يعلن أن لا إله إلا الله، يتحدث دون غاية، ولكن هذا الرجل لا وجود له»[57]. لقد كان العصر الكلاسيكي لفترة طويلة، إلى حدود الفترة التي عاش فيها

(55) B. N. Fonds Clairambault, 986.

(56) Cf. Frédérie LACHEVRE, Mélanges, pp. 60-81.

(57) LA BRUYERE, Caractères, chap. 11, éd. Hachette, p. 322.

أولباخ d'Holbach وهلفتيوس Helvetius، مقتنعا أن هذا الرجل لا وجود له. وسيظل مقتنعا زمنا طويلا أنه إذا كان قنوعا ومعتدلا وطاهرا ويؤمن أن لا إله إلا الله، فلن يكون لكلامه أية جدوى، وسيعترف في النهاية أن هناك إلها. وتلك إحدى دلالات الحجز.

إلا أن استعماله سيكشف عن تيار غريب من الأفكار، سيضيف من خلاله بعض الأشكال الحرة في التفكير وبعض مظاهر العقل إلى عوالم اللاعقل. ولم يكن الانحلال في بداية القرن 17 عقلانية ناشئة فقط، بل كان أيضا قلقا حول وجود اللاعقل داخل العقل ذاته، إنه شك لم تكن نقطة تطبيقه هي المعرفة ضمن ما يوفره من حدود، بل العقل في كليته: «إن حياتنا في مجملها وبكثير من التفاؤل ليست سوى حكاية، ومعرفتنا ليست سوى حماقة وقناعاتنا ليست سوى خرافات، وباختصار إن العالم ليس سوى مزحة وكوميديا أزلية»[58]. ومن المستحيل أن نفصل بين المعنى والجنون، لقد ولدا معا ضمن وحدة لا يمكن فهم سرها حيث هناك انتقال دائم من هذا إلى ذاك: «قد تكون الأشياء التافهة هنا ذات أهمية، وقد يكون الجنون حكمة». إلا أن الوعي بعقل مشكوك فيه لا يمكن أن يجعل البحث عن نظام أمرا عبثيا. ولكن الأمر يتعلق بالبحث عن نظام أخلاقي، عن قياس وعن توازن في الأهواء يضمن السعادة عبر شرطة القلب. إلا أن القرن 17 سيصفي حسابه مع هذه الوحدة من خلال قطيعته الكبرى بين العقل واللاعقل، ولم يكن الحجز سوى أحد الوسائل المعبرة عن ذلك. إن «انحلال» بداية القرن الذي كان يقتات من تجربة قلقة من وجود تقارب بينهما، وخلط أحيانا بين العقل واللاعقل، سيختفي ولن يستمر إلى نهاية القرن 18 إلا من خلال شكلين غريبين عن بعضهما البعض: من جهة المجهودات التي بذلها العقل من أجل التعبير عن نفسه ضمن عقلانية حيث سينظر إلى كل لاعقل باعتباره لاعقلانيا، ومن جهة ثانية هناك لاعقل قلبي كان يحاول تطويع الخطابات العقلية لفائدة منطقة اللاعقل. لقد كان هناك تداخل بين «الانحلال» والأنوار في القرن 18 دون أن يمتزجا مع بعضهما البعض. إن الفصل بينهما، الذي يرمز له الحجز، جعل التواصل بينهما أمرا صعبا. لقد عاش الانحلال في الفترة التي انتصرت فيها الأنوار وجودا معتما مطاردا ولا يستطيع التعبير عن نفسه، بل لا يمكن صياغته أحيانا قبل أن يؤلف صاد Sade جوستين Justine وخاصة جولييت Juliette، باعتبارهما أهجوتين رائعتين ضد «الفلاسفة»، وباعتبارهما تعبيرا أوليا عن تجربة لم تستطع طوال القرن 18 أن تجد لها وصفا يميزها عدا ذاك الذي عاشته بين جدران الحجز.

لقد انتقل الآن الانحلال إلى منطقة اللاعقل، وبعيدا عن الاستعمال السطحي للكلمة،

---

(58) LA MOTHE LE VAYER, Dialogues d'Orasius Tubero, éd. 1716, t. I, p. 5.

لم يكن هناك في القرن 18 من فلسفة منسجمة خاصة بالانحلال. واستعمال الكلمة بشكل مستمر لم نعثر عليه إلا في سجلات الحجز. ولم يكن يدل لا على التفكير الحر ولا على حرية الأخلاق، بل كان يدل، على العكس من ذلك، على حالة استعباد يتحول العقل داخلها إلى عبد للرغبات ووصيفا للقلب. ولم يكن هناك ما هو أبعد من هذا الانحلال الجديد أكثر من الاختيار الحر لعقل يتأمل. فكل شيء كان يشير إلى استعباد العقل: يستعبده الجسد والمال والأهواء. وعندما حاول صاد، وكان هو أول من حاول ذلك في القرن 18، تأسيس نظرية منسجمة لهذا الانحلال الذي ظل وجوده إلى حدود مجيئه أمرا سريا، فإنه سيمجد من هذا الاستعباد. على المنحل الذي يدخل إلى حظيرة «مجتمع أصدقاء الجريمة» أن يلتزم بالقيام بكل الأفعال «حتى أكثرها دناءة وأشد الأهواء تفاهة»[59]. على المنحل أن يضع نفسه في قلب هذا الاستعباد، فهو مقتنع أن «الناس ليسوا أحرارا، إنهم مقيدون بقوانين الطبيعة، كلهم عبيد لهذه القوانين الأولية»[60]. إن الانحلال في القرن 18 هو استعمال العقل المستلب داخل لاعقل القلب [61]. وعلى هذا الأساس لا وجود لأي تناقض في الجمع، كما فعل ذلك الحجز الكلاسيكي، بين «المنحل» وكل المتهمين بالخطأ الديني: البروتستنتيين أو الذين ابتدعوا نظاما جديدا. لقد كانوا خاضعين لنفس النظام، ويعاملون بنفس الطريقة. ذلك أن التنكر للحقيقة عند هؤلاء وأولئك مصدره واحد هو التخلي عن الأخلاق. فهل كانت تلك المرأة في ديبب التي تحدث عنها دارغونسون بروتستنتية أم منحلة؟ «لا أشك في أن تلك المرأة المزهوة بتصلبها هي امرأة سيئة. ولكن، وبما أن كل الوقائع المنسوبة إليها ليست من اختصاص التحقيق القضائي، فمن الأجدى حجزها لفترة معينة في المستشفى العام لكي تجد هناك العقاب على زلاتها، والرغبة في التوبة»[62].

ها هو اللاعقل يجتاح ميدانا آخر: الميدان الذي سيصبح فيه العقل عبدا للقلب، ويصبح استعماله رديفا لخلل في النظام القيمي. إن الخطابات الحرة للجنون ستتجلى من

---

(59) Justine, éd. 1797, t. VII, p. 37.

(60) Ibid., p. 17.

(61) مثال على حجز بتهمة الانحلال تقدمه الحالة الشهيرة للخوري مونسيف: «يركب عربة مهيبة وفرسان ومأكل وأوراق القمار والمنازل ليصبح مدينا ب 70000 جنيه... يحب كثيرا كرسي الاعتراف وتستهويه النساء لدرجة أن الرجال بدأوا يشكون في نسائهم خوفا منه.... إنه رجل مولع بالمشاكل القضائية وله معارف في المحاكم... وهذا مع الأسف نتج عنه خلل في ذهنه وأصبح لا يفكر بشكل سليم». (Arsenal, ms. 11811. Cf. également 11498, 11537, 11765, 12010, 12499)

(62) Arsenal, mas. 12692.

خلال استعباد الأهواء. وهنا في هذا التكليف الأخلاقي، ستولد الثيمة الكبرى لجنون لا يتبع السبيل الحر لكل النزوات، بل الخط الذي ترسمه إكراهات القلب، خط الأهواء. لقد كان الأحمق رمزا للاإنساني. إننا نكتشف الآن لاعقلا قريبا من الإنسان، وقريبا من تحديداته الطبيعية. إنه لاعقل شبيه بتخلي الإنسان عن نفسه. إنه يجنح خفية إلى أن يصبح ما ستكون عليه الأشكال الأكثر فظاظة وإكراها لطبيعته داخل تطورية القرن 19، والأمر يعني حقيقة الإنسان منظورا إليه من زاوية انفعالاته ورغباته. إنها تندرج ضمن مناطق غامضة، حيث لا يستطيع السلوك الأخلاقي توجيه الإنسان نحو الحقيقة. وبهذا انفتحت إمكانات جديدة تسمح بالإحاطة باللاعقل ضمن حدود حتمية طبيعية. ولكن يجب ألا ننسى أن هذه الإمكانات قد استمدت معناها الأصلي من إدانة أخلاقية للانحلال، ومن ذلك التصور الغريب الذي جعل من حرية الفكر نموذجا وتجربة أولى للاستلاب الذهني.

* * *

لقد كان ذلك الفضاء الذي تطبق فيه إجراءات الحجز غريبا حقا. مصابون بأمراض تناسلية، منحرفون، مبذرون، شواذ جنسيا، متهمون بالقذف في المقدسات الدينية، خميائيون، منحلون: مجموعة من الكائنات المتنوعة وجدت نفسها فجأة، في النصف الثاني من القرن 17، في الطرف الآخر، وملقى بها في المستشفيات التي ستصبح بعد قرن أو قرنين حقولا مغلقة للجنون. فجأة انفتح فضاء اجتماعي وتحددت معالمه: لم يكن بالكامل فضاء للبؤس، حتى وإن كان مصدره الأول القلق المتزايد من العصر. ولم يكن فضاء المرض بحصر المعنى، ومع ذلك فإن هذا المرض سيصادره. إنه يحيل بالأحرى على حساسية خاصة بالعصر الكلاسيكي. إن الأمر لا يتعلق بموقف سلبي إقصائي، بل يتعلق بمجموعة من العمليات التي كانت تبلور خفية، ولمدة قرن ونصف، ميدان التجربة الذي سيتم التعرف فيه على الجنون قبل امتلاكه.

لم يكن الحجز يشكل وحدة مؤسساتية خارج تلك التي يمنحها إياه طابعه «البوليسي». ولم يكن يتوفر على انسجام طبي أو سيكولوجي أوطبعقلي، على الأقل بالفهم الصحيح لهذه الاختصاصات، ومع ذلك لا يمكن القول إن الحجز كان اعتباطيا إلا من زاوية النقد السياسي. والواقع أن كل العمليات التي كانت تزحزح حدود الكون القيمي، كانت تقيم محظورات جديدة، كانت تخفف من الأحكام أو تذلل بعض واجهات الفضيحة. لقد ظلت هذه العمليات مجتمعة وفية لانسجام ضمني، انسجام لا علاقة له بالقانون ولا بالعلم، بل هو انسجام خفي في التصور. فما كان يشير إليه الحجز بممارساته المتنوعة بشكل خجول في الشكل الظاهري لمؤسساته، هو ما كان يعرفه العصر الكلاسيكي عن اللاعقل. لقد أحست القرون الوسطى وكذا عصر النهضة، في كل المواقع الهشة في

العالم، بخطر اللامعقول. لقد كانوا يخشونه وتحسسوا وجوده في الغشاء الرقيق لأشكال التجلي. لقد كانت لياليهم ونهاراتهم مسكونة بهاجسه، لقد أسبغوا عليه كل مظاهر الحيوانية والأبعاد الكارثية التي أفرزتها مخيلتهم. وعلى الرغم من وجود القوانين وضغطها، فإن عالم اللامعقول لم يكن مدركا بالشكل الصحيح. لقد كان الإحساس به وإدراكه والتعرف عليه سابقا على وجوده. لقد كان يتخذ شكل أحلام ممتدة في كل عوالم التمثل. إن الإحساس القوي بدنوه لا يعني إدراكه. لقد كان الأمر يتعلق بطريقة في التعاطي مع العالم في كليته، نبرة خاصة في الإدراك. إن الحجز يفكك اللاعقل ويعزله عن تلك العوالم التي كان يستوطنها على الدوام وكانت في الوقت ذاته مفصولة عنه. إنه يخلصه أيضا من حالات الغموض المجردة التي كانت، منذ مونتيني إلى الانحلال العام، تستدرجه إلى عوالم العقل. لقد تخلص اللاعقل، من خلال ممارسات الحجز هذه من كل شيء: تخلص من العوالم التي كان حاضرا فيها بقوة، وبهذا أصبح من الممكن تحديد بؤره. بل تخلص أيضا من غموضه الجدلي، وفي هذه الحدود أصبح مدركا من خلال حدوده الملموسة. إن وجود مسافة فاصلة أصبحت الآن ضرورية لكي يصبح اللاعقل موضوعا للإدراك.

ولكن ضمن أي أفق تم إدراكه؟ إنه الواقع الاجتماعي بطبيعة الحال. فابتداء من القرن 17 لم يعد اللاعقل يخيف العالم، وكف عن أن يكون أيضا البعد الطبيعي للعقل. لقد اتخذ شكل واقعة إنسانية، وأصبح يشكل تنوعا عفويا داخل الفصائل الاجتماعية. فما كان يشكل خطرا ملازما ومسلطا على الأشياء، وعلى لغة الإنسان وعقله وأرضه سيتخذ شكل شخصية، شخصية تحيى في الواقع. إن كائنات اللاعقل هي أنواع يعرفها المجتمع ويعمل على عزلها: هناك المنحرف والمبذر والشاذ جنسيا والساحر والمنتحر والمنحل. لقد بدأ اللاعقل يقاس حسب درجة انزياحه عن المعيار الاجتماعي. ولكن ألم تكن هناك أيضا شخصيات في «سفينة الحمقى»؟ وذلك الرحيل الكبير الذي تشير إليه النصوص والإيقونوغرافيا في القرن 15، ألا يعد تشخيصا رمزيا مسبقا للسجن؟ ألا تكون الحساسية هي ذاتها عندما يكون العقاب مختلفا؟ وفي واقع الأمر، فإن ركاب «سفينة الحمقى» هم شخصيات مجردة، أنواع أخلاقية: الجشع والحساس والملحد والمتعجرف. وإذا كان هؤلاء قد وضعوا بالقوة ضمن الركاب الحمقى في رحلة إبحار بلا ميناء، فذلك لأنهم كانوا يصنفون وفق وعي كوني للشر. وابتداء من القرن 17 أصبح إنسان اللاعقل، على العكس من ذلك، شخصية ملموسة منبثقة من عالم اجتماعي واقعي حاكمه وأدانه المجتمع الذي ينتمي إليه. وهنا مربط الفرس، لقد أصبح الجنون فجأة جزءا من عالم اجتماعي يجد فيه مكانه المفضل، وأصبح بؤرة لتجلي وجوده، وأسند إليه بين عشية وضحاها (في أقل من

50 سنة في أوروبا بأكملها) ميدانا محدودا يمكن لأي كان أن يتعرف عليه ويدينه - هو الذي كان يحوم في الضواحي ويسكن خلسة في الأماكن المألوفة، وسيكون بإمكاننا طرده من كل شخصية من خلال إجراء قانوني ووقاية بوليسية.

هذه هي العناصر التي يمكن اعتمادها من أجل التعرف، في مقاربة أولى، على التجربة الكلاسيكية مع العقل. وسيكون من العبث البحث عن أسباب ذلك في الحجز. فالحجز هو الذي يشير، من خلال إجراءاته الغريبة، إلى هذه التجربة وهي في طور التشكل. فلكي يكون في مقدورنا إدانة هؤلاء الرجال الفاقدين لكل عقل والتعامل معهم كغرباء عن وطنهم، يجب أن يكون هذا الشكل من الاستلاب قد تحقق، وهو الذي سينتزع اللاعقل من حقيقته ليضعه في الفضاء الاجتماعي فقط. ففي أساس كل الاستلابات الغامضة التي تؤرق تصورنا للجنون هناك ما يلي: إن اللاعقل استلب في هذا المجتمع الذي ينظر إلى مجانينه باعتبارهم «مستلبين»، وإليه لجأ منفيا ليلوذ بالصمت في النهاية. الاستلاب: لقد كان من الممكن ألا تكون هذه الكلمة، في هذا السياق على الأقل، ذات مضمون استعاري. إنها كلمة تطمح إلى تعيين ذلك التيار الذي كف من خلاله اللاعقل عن أن يكون تجربة داخل مغامرة العقل الإنساني، ومن خلاله تم تحاشيه وأدرج ضمن قالب موضوعي. حينها لن يحرك الحياة السرية للذهن، ولن يشكل تهديدا دائما لها. لقد أبعدت، فعليا لا رمزيا، مسافة الفضاء الاجتماعي وأبواب دور الحجز.

إلا أن هذه المسافة ليست تخليصا للفكر، ولا تشكل انفتاحا صريحا لسبل المعرفة. إنها تدرج ضمن حركة للحظر تذكر وتكرر تلك التي من خلالها طرد المصابون بالجذام من المدن في القرون الوسطى. ولكن هؤلاء المصابين بالجذام كانوا يحملون آثارا بينة للداء. أما الذي وقع عليهم الحظر في العصر الكلاسيكي فكانوا يحملون آثار اللاعقل التي لا ترى. فإذا كان صحيحا أن الحجز يحدد نوعا من الموضوعية الممكنة، فإن ذلك الأمر ليس كذلك إلا داخل حقل لوثته القيم السلبية للإقصاء. إن الموضوعية أصبحت وطنا للاعقل، ولكن باعتبارها عقابا. أما الذين يقولون بأن الجنون لم يصبح من الاختصاص العلمي الدقيق لطبيب الأمراض النفسية إلا عندما تخلص من براثن الممارسات الدينية والأخلاقية التي نظرت إليه القرون الوسطى من خلالها، فهؤلاء يمكن تذكيرهم بتلك اللحظة الحاسمة حين تحول اللاعقل إلى موضوع، عندما انطلق في رحلة منفى لمدة قرون ظل فيها صامتا. يجب ألا نتوقف على تذكيرهم بتلك الخطيئة الأصلية، وإعادة تصوير الإدانة الغامضة التي مكنت وحدها من صياغة خطاب حول اللاعقل الذي فقد صوته. خطابات يقاس حيادها بقوة النسيان عندهم: ألا يشكل حدثا هاما في ثقافتنا كون اللاعقل لم يصبح موضوعا للمعرفة إلا عندما وقع، بشكل مسبق، تحت طائلة التحريم؟

وهناك ما هو أهم: إذا كان الحجز يكشف عن وجود تيار اكتسب العقل من خلاله موقعا على حساب اللاعقل وتخلص بالتالي من كل ما يجمعه به، فإنه يكشف أيضا عن استعباده للاعقل لحساب شيء آخر غير المعرفة. إنه كان يفعل ذلك لحسابات غامضة. إن هذا الاستعباد هو الذي سيعطي اللاعقل الوجه الملموس المرتبط ارتباطا كليا بالجنون كما هو محدد الآن في تجربتنا. فداخل الحجز كان هناك المصابون بالأمراض التناسلية والمنحرفون و«المدعيات للسحر» والخميائيون والمنحلون والمعتوهون أيضا، وهذا ما سنراه لاحقا. لقد قامت روابط وأقيمت أشكال من التواصل، وتحدد حقل منسجم عند أولئك الذين كانوا يرون أن اللاعقل في طريقه إلى أن يصبح موضوعا. ومن الإحساس بالذنب إلى حالات المرض الجنسي، ومن الطقوس المسكونة بهاجس تحضير الأرواح والسحر، ومن فتنة قانون القلب وهذيانه، تأسست شبكة خفية هي ما يشكل تجربتنا المعاصرة حول الجنون. وسيصنف هذا الحقل ببنيته تلك ضمن عالم اللاعقل: «صالح للحجز». ولقد أصبح لهذا اللاعقل، الذي صنفه فكر القرن 16 من خلال تطورات خطابه باعتباره انقلابا على العقل، مضمون ملموس. لقد ارتبط الآن بتعديل أخلاقي حيث الجنس والتشارك العاطفي والتدنيس، وحدود المقدس وانتماء الحقيقة إلى حقل الأخلاق. لقد شكلت كل هذه التجارب المتنوعة في عمقها الممارسة البسيطة للحجز. فهو لا يشكل، بمعنى من المعاني، سوى الظاهرة السطحية لنسق من العمليات الخفية التي تشير كلها إلى الاتجاه نفسه: التعرف على فاصل صريح وبين في عالم الأخلاق ظل لحد الآن غير معروف. ويمكن القول، بالطريقة نفسها، إن عالم الأخلاق، إلى حدود عصر النهضة وبغض النظر عن الفاصل بين الخير والشر، كان يجد توازنه في وحدته التراجيدية التي هي القدر والعناية والاصطفاء الإلهي. وستختفي هذه الوحدة في هذه المرحلة، فقد فتنها الفصل الصريح بين العقل واللاعقل. لقد بدأت أزمة أخلاقية في العالم تضيف إلى الصراع الكبير بين الخير والشر، صراعا آخر هو الصراع بين العقل واللاعقل لكي تتم مضاعفة صورة التمزق: صاد ونيتشه شاهدان على ذلك. إن نصف العالم الأخلاقي يصب كله في ميدان اللاعقل، ويمده بمضمون إيروسي وبأشكال للتجنيس وبطقوس وشعوذة وعرفان مودع سرا في القلب. ففي الوقت الذي تحرر فيه اللاعقل وأصبح موضوعا للإدراك، حينها أصبح جزءا من نسق من الأشكال الاستعبادية الملموسة.

إن هذه الأشكال الاستعبادية هي التي تشرح دون شك الوفاء الزمني الغريب للجنون. هناك ممارسات هستيرية لازال صداها يتردد حتى يومنا هذا كما لو أنها طقوس سحرية قديمة، كيانات تهذي وضعت داخل نفس النور، وهو نور شبيه بالعرفان الديني. ففي ثقافة اختفى فيها، منذ زمن بعيد، حضور المقدس، نفاجأ بسلوكات مرضية تصر على التدنيس.

ويبدو أن هذه المسافة تسائلنا حول الذاكرة الغامضة التي رافقت الجنون، وحكمت على اختراعاته باعتبارها مجرد انتكاسات، ونظرت إليها غالبا باعتبارها أركيولوجيا عفوية للثقافات. وقد يكون اللاعقل هو الذاكرة الكبرى للشعوب، إنه وفاؤهم الكبير للماضي. ففي اللاعقل سيظل التاريخ دائما معاصرا عند الشعوب. ولم يبق في ذلك سوى اختراع العنصر الكوني لحالة الديمومة هذه. إلا أن ذلك قد يؤدي إلى الانسياق وراء فتنة الهوية.

وفي واقع الأمر، فإن الاستمرارية ليست سوى ظاهرة للمنفصل. فإذا كان بمقدور تلك المواقف القديمة الحفاظ على وجودها، فإن ذلك تم نتيجة خضوعها لتحولات. وهو أمر لا يمثل مشكلة سوى في النظرة الإرجاعية. فإذا تتبعنا السيرورة التاريخية، أدركنا أن الأمر يتعلق بمشكل خاص بتحولات حقل التجربة. لقد تم القضاء على هذه المواقف دون أن يعني ذلك أنها اختفت، لقد اختصت بحقل للنفي والانتقاء في الوقت ذاته. فهي لم تغادر تراب التجربة اليومية إلا لتلج عالم اللاعقل، ومنه ستتسلل شيئا فشيئا إلى دائرة المرض. ولن نطلب من خصائص لاوعي جمعي حساب هذا البقاء، بل يجب البحث عن ذلك في بنيات ميدان تجربة اللاعقل وفي التغيرات التي لحقت به.

وهكذا سيبدو اللاعقل بكل الدلالات التي نسجتها الكلاسيكية داخله، باعتباره حقلا لتجربة كانت بالغة السرية، لدرجة أنها لم تلق أبدا صياغة واضحة، لقد كانت تجربة منبوذة أيضا منذ عصر النهضة إلى المرحلة الحديثة، لكونها اكتسبت حق التعبير، ولكنها كانت بالغة الأهمية، لا لكونها ساندت مؤسسة كالحجز مثلا، وساندت التصورات والممارسات القريبة من الجنون، بل لأنها ساندت أيضا ما لحق العالم الأخلاقي من تعديل. وانطلاقا من حقل التجربة هذه يمكن فهم شخصية المجنون كما كانت تبدو في المرحلة الكلاسيكية، والطريقة التي تكون من خلالها ما اعتقد القرن 19 التعرف عليه ضمن المعارف الخالدة لطابعه الوضعي، باعتباره استلابا ذهنيا. ففي هذه التجربة سيجد الجنون – الذي نظر إليه عصر النهضة باعتباره وعاء لتجارب متنوعة، منها اللاحكمة وفوضى العالم، وتهديد العوالم الأخروية والمرض – توازنه، وانطلاقا منها سيتم التمهيد لتلك الوحدة التي ستقذف به، ربما بشكل وهمي، في أحضان عوالم المعرفة الوضعية. وبهذه الطريقة سنعثر من جديد، ولكن من خلال سبل تأويل أخلاقي، على تلك المسافة المسؤولة عن وجود معرفة موضوعية، كما سنتعرف على ذلك الشعور بالذنب الذي يفسر سقوط الطبيعة، وتلك الإدانة الأخلاقية التي تشير إلى حتمية القلب برغباته وأهوائه. لقد بلورت الكلاسيكية تجربة أخلاقية للاعقل عندما ربطت بينه وبين الجنون وعوالم الممنوعات الجنسية والممنوعات الدينية وحرية الفكر والقلب. وستكون هذه التجربة هي الأساس الذي ستقوم عليه معرفتنا «العلمية» للمرض العقلي. فمن خلال هذه المسافة،

ومن خلال نزع طابع القدسية عنه ستتخذ هيئة حياد مشكوك فيه لأنه لم يتجاوز العبارات الأولى للإدانة.

إلا أن هذه الوحدة الجديدة ليست حاسمة في سيرورة المعرفة فحسب، فقد كانت تستمد أهميتها من كونها شكلت صورة لشكل من أشكال «وجود اللاعقل» الذي كان له، بالإضافة إلى العقاب، لازمة فيما يمكن أن نسميه «الوجود الإصلاحي». فلا يمكن الفصل بين ممارسة الحجز وبين وجود إنسان قابل للحجز. إن هذا يستدعي ذاك بشكل جدلي فيما يشبه الفتنة التي تستثير التيار الخاص بالوجود الإصلاحي: أي ما يشبه أسلوبا موجودا قبل الحجز ويجعله أمرا ضروريا. إن الأمر لا يتعلق بوجود مجرمين ولا بوجود مرضى، فكما يحدث أن يفر الإنسان المعاصر نحو الإجرام أو اللجوء إلى العصاب، من المحتمل أن يكون هذا اللاعقل الذي عوقب بالحجز، قد مارس على الإنسان الكلاسيكي سلطة إغرائية هي التي تعلو وجوه المحجوزين بشكل غامض، وجوه كل أولئك الذين حبسوا بسبب «وجود خلل في أخلاقهم وأذهانهم» كما تقول النصوص التي تخلط بين كل الأشياء بشكل غريب. إن معرفتنا الموضوعية لا تسعفنا في الحسم: هل يتعلق الأمر بضحايا أم يتعلق بمرضى، بمجرمين أم بمجانين. إنهم ينتمون جميعا إلى الوجود نفسه، وهو وجود قد يقود إلى المرض أو الجريمة، ولكن ليس وجودهم بشكل بديهي. وإلى هذا الوجود ينتمي بشكل عشوائي المنحلون والمنحرفون والمبذرون والذين يمسون بالمقدسات الدينية والمجانين. فلهم جميعا طريقة، قد تتنوع مع كل حالة، في صياغة تجربة مشتركة: تلك الخاصة بتجربة اللاعقل[63]. لقد بدأنا نحن المعاصرين ندرك أن وراء الجنون والعصاب والجريمة واللاندماج الاجتماعي تجربة مشتركة للقلق. وقد يكون للعصر الكلاسيكي - ضمن اقتصاد الشر- تجربة عامة للاعقل. وفي هذه الحالة فإنها هي التي شكلت الأفق الذي يحدد الحالة التي كان عليها الجنون في 150 سنة الفاصلة بين الحبس الكبير عن «تحرير» بينال وتوك.

وفي جميع الحالات فإن هذا التحرير هو النقطة الاستدلالية التي كف عندها الإنسان الأوروبي عن تجريب اللاعقل وفهم ما يعنيه. وهي المرحلة أيضا التي لم يدرك فيها بداهة قوانين الحجز. ويرمز إلى هذه اللحظة بلقاء غريب: لقاء ذلك الرجل الوحيد وأحد الأوائل الذين أرادوا تأسيس علم وضعي للجنون، أي إسكات ما يقوله اللاعقل لكي لا يسمع

(63) يمكن وصف الخطوط العامة للوجود الإصلاحي من خلال حياة هنري لويس دو لوميني d'Henri-Louis de Loménie (cf. JACOBE, Un internement sous le grand roi, Paris, 1929)، والقس بلاش الذي يوجد ملفه في (l'Arsenal, ms. 10526; cf. 10588, 10592, 10599, 10614).

سوى الأصوات المرضية للجنون. لقد حدثت هذه المواجهة مع البدايات الأولى للقرن 19 عندما أراد روايي كولار royer collard طرد صاد من شارونتون لكي يحولها إلى مستشفى. لقد حاول، وهو المتعاطف مع الجنون، أن يحمي هذا الجنون من اللاعقل، ذلك أنه كان على وعي أن هذا الوجود، الذي كان يُحجز بشكل طبيعي في القرن 18 عشر، لم يعد له مكان في مارستان القرن 19، إنه يتطلب السجن. ولقد تحدث عنه إلى فوشي Fouché في الفاتح من غشت 1808 «رجل أصبح شهيرا بجرأته اللاأخلاقية، وسيكون لوجوده في المستشفى أكبر الخطر. إني أتحدث عن مؤلف الرواية الملعونة جوستين. إن هذا الرجل ليس مستلبا، إن هذيانه هو هذيان الرذيلة، إنه لا يمكن أن يكون في دور خاصة بالعلاج الطبي للاستلاب». لم يكن روايي كولار يعرف الوجود الإصلاحي، لقد كان يبحث عن معناه في المرض فلم يجده، فرده إلى الداء الخالص. داء لا مبرر له سوى اللاعقل، «هذيان الرذيلة». ومع رسالته إلى فوشي أنكفأ اللاعقل على سره وضاعت إلى الأبد وحدته الغريبة التي كانت تجمع بين الكثير من الوجوه.



الفصل الرابع

تجارب الجنون

منذ أن أُنشئَ المستشفى العام، ومنذ أن فتحت دور الحجز الأولى أبوابها في ألمانيا وانجلترا، إلى نهاية القرن الثامن عشر، لم يتوقف العصر الكلاسيكي عن الاعتقال. اعتقل المنحرفين والمبذرين والأبناء الضالين، كما اعتقل الذين يمسون المقدسات الدينية والمنحلين و«الذين يؤذون أنفسهم». ولقد رسم، من خلال سلسلة من التقاربات والتواطؤات الغريبة، صورة عن تجربته الخاصة مع اللاعقل.

وبالإضافة إلى كل هذا كانت كل مدينة من مدنه تعج بالمجانين، فعشر الذين كان يتم توقيفهم في باريس ويزج بهم في المستشفى العام كانوا «حمقى»، أو «أشخاصا فقدوا السيطرة على أنفسهم» أو «أشخاصا مستلبي الأذهان»[1]. ولم يكن هناك ما يميز هذا عن ذاك، فإذا دققنا في السجلات، أدركنا أن هناك حساسية واحدة تجمعهم، والموقف نفسه يفرق بينهم. ونترك للأركيولوجيا الطبية صلاحية تحديد هل كان ذلك الذي أدخل المستشفى «لخلل في أخلاقه»، أو ذاك الذي «عامل زوجته بفظاظة»، أو ذاك الذي «أراد أن يضع حدا لحياته»، مجنونا أم مستلبا أم مجرما. ومن أجل معالجة هذا المشكل يجب قبول كل التشوهات التي تفرضها كل نظرة إرجاعية للأمور. ونحن نعتقد اعتقادا جازما أن الذي قاد إلى تطبيق أشكال الحجز الأكثر عمومية والأكثر اعتباطية على الجنون هو الجهل بطبيعته والتغاضي عن علاماته الإيجابية. ويدفعنا هذا الأمر إلى التغاضي عما يحتوي عليه هذا الجهل - أو ما هو كذلك في نظرنا- في واقع الأمر من وعي صريح. ذلك أن المشكل الحقيقي يكمن في تحديد مضمون ذلك الحكم الذي يستبعد بنفس الطريقة، دون أن يستند إلى تمييزاتنا، أولئك الذين كان من الواجب معالجتهم، وأولئك الذين كان من الضروري

(1) هي تقريبا النسبة التي نعثر عليها منذ نهاية القرن 17 إلى حدود منتصف القرن 18. حسب لائحة الأوامر الملكية من أجل الاعتقال في المستشفى العام.

معاقبتهم. والأمر لا يتعلق بتحديد الخطأ الذي قاد إلى خلط من هذا النوع، بل يتعلق بتتبع نفس طريقة الحكم التي تم التخلي عنها الآن. ولن يتم تدارك هذا الأمر إلا بعد مرور 150 سنة من الحجز، ليكتشف الناس أن من بين السجناء كانت هناك علامات خاصة، وصرخات تستدعي غضبا وعنفا من نوع آخر. ومع ذلك، لم يكن في العصر الكلاسيكي سوى حجز واحد وتجربة واحدة تجمع بين كل ممارساته.

وهناك كلمة دالة على هذه التجربة، بل تكاد تكون شكلها الرمزي الكامل. وتعد هذه الكلمة من أكثر الكلمات تواترا في الكتب التي تتحدث عن الحجز: إنها كلمة ساخط (furieux). فالسخط كما سنرى ذلك، لفظ تقني في التشريع والطب على حد سواء، ويعين بالتدقيق شكلا من أشكال الجنون. إلا أنه يحيل في قاموس الحجز على معنى أوسع من ذلك، وأقل من ذلك في الوقت ذاته. فهو يحيل على كل أشكال العنف التي تفلت من التعريف الدقيق للجريمة، ومن مضمونها القانوني: فهو يشير إلى منطقة من الفوضى غير محددة المعالم - فوضى سلوك القلب وفوضى الأخلاق والذهن - ويشير إلى ذلك الحقل الغامض للغضب الهادر الذي يتجاوز في كيانه حدود أية إدانة ممكنة. وقد تكون هذه المقولة غامضة في تصورنا، إلا أنها تتمتع بما يكفي من الوضوح لكي تستدعي التدخل البوليسي والأخلاقي للحجز. إن اعتقال شخص بدعوى أنه «ساخط» دون تحديد هل هو مريض أم مجرم، أمر يشكل السلطة التي منحها العقل الكلاسيكي نفسه في تعامله مع تجربة اللاعقل. إن لهذه السلطة معنى إيجابيا: فعندما كان القرنان 17 و18 يعتقلان الجنون تماما كما كانا يفعلان مع الانحراف أو الانحلال، فإن أساس موقفهما لا يعود إلى كونهما كانا يجهلان طبيعة الجنون المرضية، بل لأنهما نظرا إليه من زاوية أخرى.

* * *

ومع ذلك يجب ألا نسقط في حبائل التبسيط. فلم يكن لعالم الجنون شكل واحد في العصر الكلاسيكي. ولن نجانب الصواب إذا قلنا إن المجانين كانوا يعاملون بكل بساطة كما يعامل مساجين الشرطة، ومع ذلك فإن هذا يعد حكما جزئيا.

لقد كان لبعض المجانين وضع خاص، فكان من حق مستشفى ما في باريس أن يبيح لنفسه علاج الفقراء الذين فقدوا عقولهم. فإذا كان هناك أمل في معالجة مستلب، فإن المستشفى لا يتردد في قبوله. وسيتلقى العلاج بالطرق المعتادة: الفصد والتطهير، وفي حالات أخرى يُعمد إلى استعمال الدواء المنفط[*] والحمام[2]. ويتعلق الأمر بتقليد قديم.

(*) Vésicatoire

(2) Cf. FOSSEYEUX, L'Hôtel-Dieu de Paris au XVII^e siècle et au XVII^e siècle. Paris, 1912.

ففي القرون الوسطى خصصت بعض الأماكن للمجانين في أوتيل ديو hotel Dieu. أما «غريبو الأطوار والمسعورون» فقد كانوا يوضعون في غرف صغيرة وضيقة لها بابان في السطح للمراقبة والإطعام[3]. وفي نهاية القرن 18، في الفترة التي كتب فيها تينون Tenon مذكراته حول مستشفيات باريس، تم تجميع المجانين في قاعتين: قاعة للرجال، قاعة سان لويس، وتتوفر على سريرين يتسع كل واحد منهما لشخص واحد، و10 أسرة يتسع كل واحد منها لأربعة أشخاص. وقد عبر تينون عن قلقه من هذا الوضع: «كيف يمكن الحصول على هواء نقي في أسرة ينام فيها 3 إلى 4 مجانين يتدافعون ويتحركون ويتصارعون»[4]، (المرحلة التي أسند فيها المخيال الإنساني سلطات شيطانية إلى الحرارة، وأسند قيما استشفائية، جسديا وأخلاقيا، إلى البرودة والهواء الحي وصفاء البراري). أما بالنسبة للنساء فلم تكن لهن قاعة بالمعنى الحقيقي للكلمة. فقد أقيم في الغرفة الكبيرة عازل شفاف، ووضعت داخله 6 أسرة من الحجم الكبير يتسع كل منها لأربعة أشخاص، و8 أسرة تتسع لشخص واحد في انتظار اختفاء المرض، فإذا لم يحدث ذلك في ظرف بضعة أسابيع، فإن الرجال سينقلون إلى بيساتر، وتنقل النساء إلى سالبيتريير: وفي المجموع فقد خُصص لساكنة باريس وضواحيها 74 سريرا للمجانين الذين يوجدون تحت العلاج. 74 سريرا في انتظار الحجز الذي يعني بصراحة الخروج من عالم المرض والعلاج والشفاء المحتمل.

والوضع نفسه كان سائدا في لندن، فقد خصصت دار «بيت لحم» للذين يطلق عليهم اسم «المعتوهين». لقد بني المستشفى في أواسط القرن 13، ولم تأت سنة 1403 حتى كان هناك 6 مستلبين مقيدين بالحديد. وأصبحوا 20 مستلبا سنة 1598. وعندما خضع المستشفى لعملية توسيع سنة 1642 بنيت 12 قاعة، خصصت 8 منها للحمقى. وبعد إعادة البناء التي تمت سنة 1676 أصبح بإمكان المستشفى إيواء ما بين 120 و150 فردا. ليصبح بعد ذلك مخصصا للمجانين: ونصبا جيبير gibber شاهدان على ذلك[5]. وتوقف قبول المسعورين في المستشفى لاستفحال مرضهم وقلت فرص علاجهم[6]، وذلك إلى حدود سنة 1733

(3) ونعثر على هذه الملاحظة في الحسابات:
« Pour avoir fait le fons d'une couche close, les tréteaux de ladite couche, et pour avoir fait deux fenêtres dans ladite couche pour voir et donner, XII, sp. » Comptes de l'Hôtel-dieu, XX, 346. In COYECQUE, L'Hôtel-dieu de Paris, p. 209, note 1.

(4) TENON, Mémoires sur les hôpitaux de Paris, 4e mémoire. Paris, 1788.

(5) D.H. TUKE, Chapters on the History of the Insane, Londre 1882, p. 67.

(6) في إشعار لسنة 1675 طلب مدراء بيت لحم ألا يتم «الخلط بين المرضى الموجودين في المستشفى للعلاج» وأولئك «المتسولين والمشردين».

حين شُيد جناحان داخل المستشفى للمجانين. لقد كان المحجوزون يتلقون علاجا منتظما أو موسميا: لا تستعمل العلاجات الكبرى سوى مرة واحدة في السنة، وفي فصل الربيع بالتحديد. ولقد حدد مونرو monrot، الذي كان طبيبا في بيت لحم منذ 1783، الخطوط العريضة لأسلوبه أمام لجنة التحقيق المحلية: «يجب أن يفصد المرضى في نهاية ماي على أقصى تقدير، وذلك حسب حالة الجو، وبعد الفصد يجب أن يتناولوا مقيئات مرة كل أسبوع، وذلك على مدى أسابيع. بعدها يخضعون للتطهير. وقد مورس هذا الأسلوب لمدة سنوات قبل مجيئي، وقد أخذت هذا العلاج عن أبي ولا أعرف أن هناك أسلوبا للعلاج أفضل من هذا»[7].

وسيكون من الخطأ اعتبار حجز الحمقى في القرنين 17 و18 إجراء بوليسيا لا يطرح أي مشكل، أو لا يثير أية حساسية موحدة تجاه الطابع المرضي للاستلاب. لقد كان للجنون وظيفة متنوعة حتى داخل الممارسة الرتيبة للحجز. لقد شكل انحرافا داخل عالم اللاعقل الذي يحتضنه ويستهويه بكونيته. فإذا كان لبعض المجانين في بعض المستشفيات أماكن خاصة بهم تمنحهم وضعا طبيا، فإن أغلبهم كانوا، في دور الحجز، يعيشون كما يعيش الخاضعون للإصلاح.

وعلى الرغم من العلاجات البسيطة التي كانت تمنح للحمقى في «أوتيل ديو» و«بيت لحم»، فإن هذه الأدوية كانت مبرر وجودهم في هذين المستشفيين. ولم يكن الأمر كذلك في أجنحة المستشفى العام. فالقوانين لم تنص سوى على طبيب واحد يجب أن يقطن في لا بيتيي ويقوم بزيارة كل الدور التابعة للمستشفى مرتين كل أسبوع[8]. إن الأمر لا يتعلق سوى بمراقبة طبية عن بعد، لم تكن الغاية منها معالجة المحجوزين، بل الاعتناء بهؤلاء الذين يصابون بمرض ما. وهو دليل كاف على أن المجانين لم ينظر إليهم بصفتهم مرضى لأنهم مجانين. ويشرح أودين روفيير Audin Rouviere في كتابه «دراسة للطوبوغرافيا الفيزيقية والطبية»[*] الصادر في القرن 18 كيف «كان يقبل المصابون بـ«داء الصرع والأمزجة الباردة» و«الشلل» في بيساتر، ولا يستعمل في علاجهم أي دواء... وهكذا فإن

---

(7) D. H. TUKE, ibid., pp ; 79-80.

(8) أول هؤلاء الأطباء كان ريمون فينو Raymond Finot ثم فيرملويس Fermelhuis إلى سنة 1725، وبعد ذلك جاء ليبي l'Epy (1725-1762) ثم غولار Gaulard (1762-1782). وفي القرن 18 كان هناك مساعدون للأطباء Cf. DELAUNAY, le Monde médical parisien au XVIIIe siècle, pp. 72-73. وفي بيساتر كان هناك في نهاية القرن 18 جراح يزور المصحة مرة كل يوم ومعه مرافقين وبعض الطلبة (Mémoires de P. Richard, ms. De la Bibliothèque de la Ville de Paris, f° 23).

(*) Essai sur la topographie physique et médicale

طفلا في العاشرة أو الثانية عشرة من عمره أدخل إلى هذه الدار بسبب إصابته بتشنج عصبي عادة ما يكون صرعا، ليجد نفسه وسط مصابين حقيقيين بمرض لم يكن يشكو منه. ولن يكون أمامه، وهو الصغير، أي أمل في العلاج عدا بعض المجهودات التي عادة ما تكون ناقصة». أما المجانين «فيحكم عليهم بأنهم غير قابلين للعلاج عندما يصلون إلى بيساتر ولا يتلقون أي علاج. وعلى الرغم من تفاهة العلاج الذي كانوا يتلقونه، فإن الكثير منهم عاد إلى صوابه»[9]. والواقع أن غياب العلاجات الطبية، باستثناء زيارات الطبيب، قد حول المستشفى إلى مجرد سجن. فالقوانين المفروضة داخله هي ذاتها التي يفرضها قانون الإجرام لسنة 1670 من أجل الحفاظ على نظام جيد لكل السجون: «نريد أن تتمتع السجون بالأمان وتكون منظمة لكي يتم الحفاظ على صحة السجناء. علينا أن نفرض على السجانين والقيمين على الشبابيك أن يزوروا السجناء المودعين في الزنازين العقابية مرة واحدة على الأقل في اليوم، وإخبار الوكيل العام عن الذين يصابون بمرض ما لكي يزورهم أطباء السجن وجراحوه إن وجدوا»[10].

وإذا كان المستشفى يتوفر على طبيب، فإن ذلك لا علاقة له بوجود مرضى داخله، فوجوده حماية لصحة الموجودين في الحجز. لقد كانوا يتخوفون من «حمى السجون» الشهيرة، وكثيرا ما كانوا يستشهدون في أنجلترا بحالة المسجونين الذين نقلوا مرضهم إلى قضاتهم أثناء المحاكمة. وهناك محجوزون نقلوا مرضهم إلى أهلهم بعد خروجهم من الحجز[11]. ويؤكد هوارد Howard: «أن هناك أمثلة على الآثار السلبية التي ستقع على رجال محشورين في كهوف أو أبراج، حيث الهواء قار لا يتجدد. إن هذا الهواء الموبوء قد يقطع قلب جذع سنديانة، وهو لا يتسرب إلا عبر الغلاف الخارجي للخشب»[12]. إن العلاج الطبي لا يكون في الممارسة الحجزية إلا من أجل اتقاء بعض الآثار، ووجوده لا يشكل معنى الحجز ولا الغاية منه.

لم يكن الحجز خطوة أولية نحو إدخال الجنون إلى المستشفى بكل مظاهره المرضية، بل كان يشكل مكانا يتساوى فيه المجانين بباقي الخاضعين للإصلاحية، كما تشهد على ذلك الصيغ القانونية الغريبة التي لا تدخل الحمقى إلى المستشفيات، بل تفرض عليهم البقاء داخلها. ونعثر في سجلات بيساتر على عبارات من قبيل «تم نقله من السجن بأمر

---

(9) Audin ROUVIERE, Essai sur la topographie physique et médicale de Paris. Dissertation sur les substances qui peuvent influer sur la santé des habitants de cette cité, Paris, An II, pp. 105-107.

(10) Titre XIII, in ISAMBERT, Recueil des anciennes lois, Paris, 1821-1833, X, VIII, p.393.

(11) المدينة الصغيرة أكزمينستر في دوفيشير أصابتها العدوى بهذه الطريقة.

(12) HOWARD, loc. cit., t. I, p. 14.

برلماني، وحكم عليه بالسجن المؤبد في قصر بيساتر، ويعامل كما يعامل باقي المحجوزين»[13]. يجب أن يعامل كما يعامل باقي الحمقى: فهذه العبارة لا تعني تلقي علاج طبي[14]، بل الخضوع لنفس نظام الإصلاح وممارسته والتقيد بقوانينه التربوية. وقد كان بعض الآباء يطلبون نقل ابنهم الذي أدخل إلى خيرية سانليس لسخطه، و«الخلل في ذهنه» إلى سان لازار «لأنه لم يكن في نيتهم إلحاق الأذى بابنهم وهو يطلبون إدخاله إلى المستشفى، بل كانوا يريدون إصلاحه ليعود إلى صوابه»[15]. إن الغاية من الحجز هي الإصلاح، وإذا كانت له من مهمة، فإنها لن تكون المعالجة، بل القبول بتوبة نصوح. ولقد نقل فرانسوا ماري بايي، وكان رجل دين محترما وحاصلا على تقديرات، وعازفا على الأرغن، من «سجون فونتين بلو إلى بيساتر بأمر ملكي يقضي ببقائه هناك ثلاث سنوات» ثم جاء حكم القضاء العسكري ليلغي الحكم الأول في 20 سبتمبر 1773 ليقضي ببقاء «المسمى بايي مع المخبولين إلى أن يتوب توبة نصوحا»[16]. إن الزمن السائد في الحجز والمحدد لوجوده ليس سوى الزمن الأخلاقي الذي يقود إلى التحول والحكمة، إنه زمن العقاب الذي يقود إلى هذه النتائج. فليس غريبا أن يكون لدور الحجز شكل السجون. وكثيرا ما تم الخلط بينهما إلى الحد الذي كان يوزع فيه المجانين على المؤسستين دونما إحراج. وقد أشار تقرير قدمته لجنة مكلفة بدراسة وضعية «الفقراء المعتوهين» في «دور العمل» سنة 1806، إلى وجود 113 منهم في الإصلاحيات[17]. وقد كان أكثر من هذا العدد في القرن 18، ويتحدث هوارد عن هذه السجون باعتبارها واقعة شائعة حيث «يعتقل الأغبياء والحمقى لأن السلطات لم تكن تدري في أي مكان تضعهم بعيدا عن مجتمع أصبحوا مصدر حزن وقلق داخله، لقد كانوا مدعاة لسخرية المساجين والمتفرجين البطالين في المناسبات التي يتجمهر فيها الناس. وأحيانا يقلقون الذين يقاسمونهم الغرفة ويخيفونهم، ولا أحد يهتم لذلك»[18].

---

(13) Cas de Claude Rémy. Arsenal, ms. n° 12685.

(14) في نهاية القرن 18 فقط ستظهر الصيغة «يعامل ويطبب كباقي الحمقى». أمر 1784 (حالة لويس بورجو): «نقل من سجن بموجب قرار للبرلمان لكي ينقل إلى حبس قصر بيساتر لكي يعتقل هناك ويأكل ويعامل ويعالج كباقي المجانين».

(15) Arsenal, ms. 11396, Fos 40 et 41.

(16) Arsenal, ms. 12686.

(17) Cf. D. H. TUKE (Chapters, on the History of the Insane, p. 117)

لقد كانت الأرقام أعلى من ذلك بكثير، ذلك أنه أسابيع بعد ذلك عد السير أندرو هاليداي 112 مجنونا معتقلا في يورفولك حيث لم تعثر اللجنة سوى على 42.

(18) HOWARD, loc. cit., t. I p. 19.

ولقد كان من الشائع العثور على مجانين في السجون. في لاباستيي أولا ثم في الأقاليم ثانيا. كانوا في بوردو، وفي قلعة ها Ha وفي سجن رين وفي سجون أميان وأنجي وكاين وبواتيي[19]. وفي أغلب المستشفيات العامة كان الحمقى يوضعون دونما تمييز مع باقي المساجين أو المحجوزين. يستثنى من ذلك العنيفون الذين كانوا يوضعون في غرف خاصة: «في كل الملاجئ والمستشفيات أعدت أجنحة للحمقى، وهي أجنحة قديمة ومهترئة ورطبة، مبنية بشكل عشوائي ولم تبن لهذه الغاية، ما عدا بعض الغرف والزنزانات التي وضعت لهذه الغاية. لقد كان العنيفون يسكنون هذه الأجنحة، أما المستلبون الهادئون الذين لا يرجى شفاؤهم، فكانوا يوضعون مع المحتاجين والفقراء. أما في بعض الملاجئ التي كان يعتقل فيها المساجين في أحياء يقال لها حي الأعمال الشاقة، فإن هؤلاء المحجوزين كانوا يعيشون سويا ويخضعون لنفس النظام»[20].

تلك هي الوقائع في مظاهرها العامة. فإذا ما تم تعميمها والتقريب بينها وفق عناصر التشابه، خرجنا بانطباع مفاده أن هناك تجربتين متراكبتين للجنون في القرنين 17 و18. لم يكن أطباء المرحلة اللاحقة يهتمون سوى بـ«الحالة المرضية» العامة للمستلبين: لقد أدركوا أن البؤس في كل مكان، وألا أمل في الشفاء. فبالنسبة إليهم لم يكن هناك أي اختلاف بين ما كان يجري في بيساتر وما كان يجري في قاعات أوتيل ديو، بين «بيت لحم» و«دور العمل». ومع ذلك هناك واقعة لا يمكن التغاضي عنها: ففي بعض المؤسسات لم يكن المجانين يقبلون إلا إذا كان هناك أمل في شفائهم، وفي أخرى كانوا يقبلون للتخلص منهم أو تقويمهم. وكانت المؤسسات الأولى أقل عددا من الثانية، فقد كان فيها أقل من 80 مجنونا، في الوقت الذي كان يعج فيه المستشفى العام بمئات منهم، بل بآلاف. وعلى الرغم من وجود اختلاف وخلل في التوازن والامتداد والأهمية العددية، فقد كان لكل تجربة شخصيتها. فلم يكن من الممكن إنكار وجود تجربة ترى في الجنون مرضا رغم محدوديتها. وقد كانت معاصرة لتجربة أخرى ترى في الجنون أمرا يخص الحجز والعقاب والإصلاح. إن هذا التراكب بين التجربتين هو أصل المشكلة، وهو الذي قد يمكن من فهم وضع المجنون في العالم الكلاسيكي وكيف كان ينظر إليه.

* * *

إن الحل البسيط يغرينا: حل مشكلة التراكب ضمن مدة ضمنية داخل الزمن اللامرئي

(19) ESQUIROL, « les établissements consacrés aux aliénés en France », in Des maladies mentales, t. II, p. 138.

(20) Ibid., t. II, p. 137.

للتقدم. حينها سيكون حمقى أوتيل ديو ومعتوهو بيت لحم هم أولئك الذين نظر إليهم كمرضى. بل أكثر من ذلك، فقد حدث هذا قبل ذلك، لقد تم التعرف عليهم وعزلهم وسُن من أجلهم نظام علاجي استشفائي سابق فيما يبدو على ذلك الذي استعمله القرن 19 لكل المرضى العقليين. أما الآخرون، أولئك الذين كانت تعج بهم المستشفيات العامة ودور العمل والإصلاحيات أو السجون، فيعتقد أنهم كانوا يشكلون مجموعات من المرضى، لم يدرجوا ضمن حساسية طبية كانت آخذة في الظهور في تلك المرحلة. وقد يتعلق الأمر باعتقادات قديمة أو تصورات خاصة بالبرجوازية تعتقل بموجبها المستلبين لأنها كانت ترى في الجنون حالة ليست مختلفة عن حالة المجرمين وكل اللااجتماعيين. وهي لعبة كانت تستهوي الأطباء/ المؤرخين حيث كانوا يرون فيما تحتوي عليه سجلات الحجز ومعاني الكلمات مقولات طبية صلبة وزعت الباتولوجيا وفقها - ضمن أزلية المعرفة - كل الأمراض العقلية. إن «المنوَرين» (illumines) و«الرؤيويين» (visionnaire) هم المقابل، دون شك، لما نسميهم «المهووسين». لقد كان الرؤيويون يتصورون أن لهم كشوفات سماوية، إنهم «متنورون يملكون قدرة على الكشف». إن البلداء وبعض المصابين بالهوس العضوي أو نتيجة التقدم في العمر قيدوا في السجل على أنهم من صنف البلهاء، «أصبحوا بلهاء من كثرة تناول الخمر»، «أبله لا يكف عن الكلام ويقول عن نفسه إنه إمبراطور الترك أو البابا»، «بلهاء بلا أمل في الشفاء». إنهم يمثلون أيضا أشكالا خاصة بالهذيان الذي يتميز بطابعه التشخيصي العبثي: «يتبعه أشخاص يريدون قتله»، «صانع مشاريع بلا عقل»، «شخص دائم الحماس ويتلقى أفكارا من الغير»، «مجنون يريد تقديم مذكرات للبرلمان»[21].

إنه لأمر مريح وبالغ الأهمية عند الأطباء[22] أن يلاحظوا أن عالم الجنون يخفي دائما نوعا من الهلوسة، ويخفي خطاب اللاعقل نوعا من الهذيان، وأن نعثر على نفس حالات القلق في القلوب التي لا تعرف الراحة. فمن هذه الأعراض يستمد الطب العقلي ضمانته الأبدية. وإذا حدث أن شعر بذنب ما، فإنه سيرتاح بالإعلان أن موضوع بحثه كان هنا وكان دائما في انتظاره. وبالإضافة إلى ذلك ألا يكون الأمر مريحا لشخص أقلقه تحول الحجز إلى جزء من المؤسسات الطبية كما أقلقه معناه، أن يفكر أن الأمر لا يتعلق في

---

(21) هذه الإشارات موجودة في لوائح الأوامر الملكية للاعتقال في المستشفى العام، وفي حالة الأشخاص المعتقلين بأمر من الملك في شارونتون وسان لازار (أرسنال).

(22) ونتوفر على مثال على هذه الطريقة في العمل تجسده هيلين بونافو - سيريو
Hélène BONNAFOUS-SERIEUX, La Charité de Senlis.

جميع الحالات سوى بمجانين تم اعتقالهم، وأن في هذه الممارسة الغامضة يختفي ما يمكن أن يتخذ في أعيننا صورة عدالة طبية محايثة؟ فما كان ينقص الحمقى المعتقلين هو اسم «مرضى عقليين»، وكذا الوضع الطبي الذي يسند إلى الحالات الصريحة منهم. إن تحليلا من هذا النوع يمنحنا، بثمن بخس، راحة البال فيما يخص العدالة التاريخية أولا، وأزلية الطب ثانيا. إن الممارسة الطبية تخضع للمراقبة من خلال ممارسة سابقة على الطب، ويُبرر التاريخ من خلال حدس اجتماعي عفوي خالص لا يمكن التشكيك فيه. ويكفي أن نضيف إلى هذه المسلمات ثقة ثابتة في التقدم، لكي لا يبقى هناك سوى رسم المسار الغامض الذي يقود من الحجز - تشخيص صامت قدمه طب لم يجد صياغته بعد - إلى الإدخال إلى المستشفى الذي كانت أشكاله الأولى في القرن 18 سابقة على التقدم، وتشير بشكل رمزي إلى نهايته.

ولكن سوء الطالع أراد أن تكون الأشياء أكثر تعقيدا من ذلك، وأراد ألا يكون تاريخ الجنون في أية حال من الأحوال مبررا، باعتباره علما متقدما، لباتولوجيا الأمراض العقلية. إن الجنون في سيرورة واقعه التاريخي، يمكن، في لحظة ما، أن يبلور معرفة للاستلاب من طبيعة وصفية تحدد بصفتها مرضا عقليا. إلا أن هذه المعرفة لا تشكل حقيقة هذا التاريخ وحركته غير المرئية منذ بداياته الأولى. وإذا كنا قد اعتقدنا، في مرحلة ما، أن هذا التاريخ له نهاية، فلأننا لم نعترف أبدا أن الجنون، باعتباره ميدانا للتجربة، لا يُستنفد داخل المعرفة الطبية أو شبه الطبية كما هي. ومع ذلك، فإن واقع الحجز في ذاته يمكن أن يكون شاهدا على ذلك.

ويجب أن نعود إلى الوراء لمعرفة طبيعة شخصية المجنون قبل القرن 17. لقد كان هناك ميل إلى الاعتقاد أنه لم يستمد علامات دالة على فرديته إلا من نزعة إنسانية طبيعية، كما لو أن صورة هذه الفردية لا يمكن أن تكون سوى مرضية. وفي الواقع، فإن المجنون كان قد اكتسب، قبل أن يكون له الوضع الطبي الذي منحه إياه التيار الوضعي- وكان ذلك في القرون الوسطى - ما يشبه الكثافة الشخصية. إنها فردية خاصة بالشخص لا بالمريض. إن المريض الذي يتنكر في ثوب تريستان Tristan والدرويش الذي يظهر في «لعبة المخبئ الشجري» كانا يتمتعان بقيم بالغة الخصوصية إلى الحد الذي جعلهما يشكلان أدوارا ويحتلان موقعا في الفضاءات الأكثر ألفة. ولم يكن المجنون في حاجة إلى تحديدات الطب لكي يرقى إلى ملكوته الفردي. فالهالة التي أحاطته بها القرون الوسطى كانت كافية لذلك. إلا أن هذه الفردية لم تكن ثابتة باستمرار، ولا هي متحركة بشكل دائم. لقد تفككت ثم أعيد تنظيمها في عصر النهضة. فمع نهاية القرون الوسطى أصبحت دالة على عناية النزعة الإنسانية ذات النوايا الطيبة. فتحت أي تأثير تم ذلك؟ لا يستبعد أن يكون

الشرق والفكر العربيان قد لعبا دورا حاسما في ذلك. فالظاهر أن العالم العربي قد شيد في وقت مبكر مستشفيات خاصة بالمجانين: ربما في فاس مع إطلالة القرن 7 [23](*)، وربما في بغداد أيضا مع نهاية القرن 12[24]. وبالتأكيد في القاهرة في القرن الموالي. وكانت تستعمل في العلاج وصفة روحية تستعين بالموسيقى والرقص والفرجة والاستماع إلى حكايات عجيبة. وقد كان الأطباء هم الذين يشرفون على العلاج، وهم الذين يقررون في أمر الحجز وإلغائه عندما يتأكد لهم مفعول العلاج[25].

وفي جميع الحالات ليس من باب الصدفة أن تكون المستشفيات الأولى للأمراض العقلية في أوروبا قد رأت النور في إسبانيا. ومن الأمور الدالة أيضا أن يكون الأخوان دو لاميرسي Les frères de La merci، وقد كانا على اطلاع على ما يجري في العالم العربي لاشتراكهما في فداء الأسرى، هما أول من فتح مستشفي فالانس. وقد اتخذ المبادرة أخ ينتمي إلى هذه الديانة سنة 1409، وقام بالتمويل بعض العلمانيين والتجار الأغنياء ومنهم لورينزو سالو Lorenzo salou[26]. ثم بني سنة 1425 في ساراغوس ذلك المستشفى الذي سيتحدث بينال، أربعة قرون بعد ذلك، عن تنظيمه بإعجاب: الأبواب مفتوحة في وجوه المرضى من كل الدول، ومن كل الحكومات ومن كل الديانات، كما تدل على ذلك الجملة المكتوبة على الجدار:

«مفتوحة في وجه كل إنسان»، هذه الحياة الجميلة التي تضبط إيقاعاتها الحقول من خلال الحكمة الموسمية «حصاد وعريش وعنب وجني الزيتون»[27]. وكان هناك، دائما في إسبانيا، مستشفى في مدينة إشبيلية (1436) وطليطلة (1483) ثم بلد الوليد (1489). لقد كان لكل هذه المستشفيات طابع طبي، وهو أمر غاب عن «دار العلاج» التي أنشئت في

---

(23) Cf. Journal of Mental Science, t. X, p. 256.

(*) لا يمكن أن تكون فاس قد عرفت بناء مارستان في القرن السابع الميلادي. ولا أعرف من أين استقى المؤلف هذا التاريخ، والصحيح هو أن أولى المارستانات بنيت في المغرب كانت في مراكش وبناها يعقوب المنصور في القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي، وبعدها بنيت مارستانات أخرى في سلا ومكناس وفاس، وكان ذلك في القرن 12 الميلادي.

(24) Cf. Journal of Psychological Medecine, 1850, p. 426. إلا أن الرأي المضاد يدافع عنه ULLERSPERGER, Die Geschichte der Psychologie und Psychiatrie in Spanien, Würzbourg, 1871.

(25) F.M. SANDWITH, « The Cairo lunatie Asylum. » Journal of Mental Science, vol. XXXIV, pp. 473-474.

(26) أعطى ملك إسباني وبعد ذلك البابا الإذن. Cf. LAEHR, Gedenktage der Psychiatrie, p. 417.

(27) PINEL, Traité médico-philosophique, pp. 238-239.

ألمانيا[28]، أو الخيرية الشهيرة في دوبساله[29]. وتجدر الإشارة إلى أنه ستظهر في أوروبا، في الفترة نفسها، مؤسسات من نوع جديد مثل «دار الحمقى» في بادو (حوالي 1410) أو مارستان بيرغام[30].

وبدأت تخصص في المستشفيات قاعات للحمقى. ومع بداية القرن 15 بدأ الاعتراف بوجود مجانين في مستشفى بيت لحم الذي أسس في أواسط القرن 13 وصادره العرش الملكي سنة 1373. وفي الفترة التاريخية نفسها أشير في ألمانيا إلى وجود محلات خاصة بالحمقى: أولا في «الدار الصغيرة للحمقى» في نورانبورغ[31] ثم بني جناح سنة 1477 في مستشفى فرانكفورت خاص بالمستلبين والمساجين العنيفين[32]. وفي هامبورغ أعلن سنة 1376 عن إنشاء «دار لحراسة المجانين»[33]. وهذا دليل آخر على الوضع الخاص الذي اكتسبه المجنون في نهاية القرون الوسطى. إنه التطور الغريب لمستوطنة غيل: حج كان يؤمه الناس منذ القرن 10، ويشكل قرية ثلث سكانها من المستلبين. فإذا كان للجنون حضور في الحياة اليومية إبان القرون الوسطى، وكان جزءا من أفقه الاجتماعي، فإن عصر النهضة سينظر إليه وفق نمط جديد تبلور استنادا إلى وحدة نوعية جديدة: لقد كان محاطا بممارسة غامضة عزلته عن العالم، ولكنها لم تمنحه وضعا طبيا. لقد أصبح موضع عناية وحفاوة تخصه وحده دون غيره. والحال أن ما كان يميز القرن 17 ليس ما قدمه بشكل سريع إلى حد ما من حيث طريقة الاعتراف بالمجنون، وبالتالي الوصول إلى المعرفة العلمية الخاصة به، بل كان الأمر على خلاف ذلك، فقد بدأ يميزه ولكن بوضوح أقل. لقد تم استيعابه ضمن كتلة غير محددة المعالم. لقد شوش على ملامح وجه كان قد اكتسب فرادة منذ قرون. وقياسا إلى المجنون الذي وضع في «دار حراسة المجانين» والمارستانات الأولى في إسبانيا، فإن مجنون العصر الكلاسيكي الذي اعتقل مع الذين يعانون من الأمراض التناسلية والمنحرفين والمنحلين والشاذين، فقد علامات تمنحه خصوصيته. لقد ضاع وسط تصور عام للاعقل. إنه تطور غريب لحساسية بدأت تفقد سلاسة سلطتها المميزة لكي تنكفئ على نفسها ضمن أشكال عامة للإدراك. لقد أصبح الأفق أكثر

---

(28) Comme celle de St Gergen. Cf. KIRCHHOFF, Deutsche Irrenärzte, Berlin, 1921, p. 24.

(29) LAEHR, Gednktage der Psychiatrie.

(30) Krafft EBING, Lehrbuch der Psychiatrie, Stuttgart, 1879, t. I, p.45. Anm.

(31) يُشار إليه في كتاب المهندس المعماري توكر:
« Pey der spitallpruck das narrhewslein gegen dem Kall Holtzschmer uber ». Cf. KIRCHHOFF, ibid., p.14.

(32) KIRCHHOFF, ibid., p.20.

(33) Cf. BENEKE, loc. Cit.

انسجاما. يقال إن المجنون كان في القرن 17 ضائعا وسط عالم رتيب إلى الحد الذي يصعب معه تتبع آثاره إلى حدود فترة الإصلاح التي سبقت الثورة بقليل.

ولقد أعطى القرن 17 عن هذا «الانحطاط» علامات كثيرة وذلك ضمن سيرورة تطوره هو ذاته. ويمكن، بشكل مباشر، التقاط التغيرات التي لحقت، في نهاية القرن، مؤسسات كانت مخصصة كليا أو جزئيا لإيواء المجانين. فعندما استقر «إخوان الخيرية» في شارونتون في 10 ماي 1645، كانوا ينوون إقامة مستشفى يستقبل المرضى المحتاجين، ومن بينهم الحمقى. ولم تكن شارونتون تتميز عن باقي مستشفيات الخيرية كما تطورت في أوروبا منذ أن أُحدث سنة 1640 نظام سان جان دو ديو. إلا أنه أضيف، مع نهاية القرن 17، إلى البنايات الأساس الخاصة بإيواء كل المعتقلين في الإصلاحية، نزلاء بأمر ملكي ومجانين. وقد تضمنت دورية صادرة سنة 1720 ولأول مرة إشارة إلى وجود «سجن للأشغال الشاقة»[34]. لقد كانت هذه المؤسسة موجودة قبل هذا التاريخ، فقد كان هناك، بالإضافة إلى المرضى، ما مجموعه 120 نزيلا، ساكنة كبيرة ضاع وسطها كل المستلبين. ولقد اتخذ التطور وتيرة أسرع من هذا في سان لازار. فإذا صدقنا ما يورده الهجيوغرافيون الأوائل، فإن سان فانسان دو بول تردد في خورنيته، في تولي أمر مستشفى الجذام هذا. وقد كان هناك دليل دفعه إلى الحسم في الأمر: وجود بعض الحمقى في «المصلى» في حاجة إلى علاج[35].

فلننزع عن الحكاية كل النوايا التبريرية، وما ينسب عادة إلى القديسين بعد موتهم من حساسية إنسانية. فمن الممكن، أو على الأقل من المحتمل، أن يكون الأمر متعلقا بمحاولة التحايل على كل الصعوبات الخاصة بإسناد مستشفى الجذام هذا بخيراته الكثيرة، وهي خيرات كانت في ملكية فرسان سان لازار، من أجل تحويله إلى مستشفى «للحمقى الفقراء». ولكن سرعان ما تحول إلى «سجن خاص بالأشخاص المعتقلين بأمر من صاحب الجلالة»[36]. وفي الوقت نفسه أُحيل الحمقى من نزلائه على الإصلاحية. ولقد كان بونشارتران Pontchartrain يعرف هذا الأمر جيدا. فقد كتب إلى الضابط دارغنسون في 10 أكتوبر 1703 قائلا: «أنت على علم أن هؤلاء السادة في سان لازار متهمون منذ مدة بمعاملتهم للمعتقلين بقسوة شديدة، بل منعوا أهل هؤلاء الذين أرسلوا إلى هناك باعتبارهم

(34) Cf. ESQUIROL, «Mémoire historique et statistique sur la maison royale de Charenton», in Traité des maladies mentales, t. II, pp. 204 et 208.

(35) Cf. COLLET, Vie de saint Vincent de Paul (1818), t. I, pp. 310-312.
«لقد كان لهم من الحنان ما تعطيه الأمر لولدها».

(36) B.N. Coll. « Joly de Fleury », ms. 1309.

يعانون من خلل عقلي من معرفة حالتهم التي كانت جيدة للاحتفاظ بهم أطول مدة ممكنة»[37]. ونظام السجن هو أيضا ما يشير إليه مؤلف «العلاقات الهشة» عندما يتحدث عن نزهات الحمقى: «يقوم الأخوة الخدم أو الحراس بأخذ الحمقى في نزهة في ساحة الدار بعد العشاء وفي أيام العمل. إنهم يقودونهم جميعا والعصا في اليد كما يقاد قطيع من غنم، وإذا انسل أحد خارج القطيع، فإنه سينال الجزاء بسرعة فائقة، تنهال عليه العصي بشكل عنيف قد يصاب بعضهم أحيانا بعاهات، وآخرون تهشم رؤوسهم ويموتون من فرط ما تلقوه من ضرب»[38].

قد يتصور البعض أن هذا لا يخرج عن دائرة المنطق الذي قام على أساسه حجز المجانين، مادام هذا الحجز لا يخضع لأية مراقبة طبية. إنه يتحول بحكم منطق الأشياء إلى سجن. ويبدو أن الأمر يتعلق بشيء آخر غير قدر إداري. ذلك أن الأمر لم يقف عند حدود البنيات والتنظيمات الخاصة بالحجز، بل تعداه ليشمل الوعي بالجنون ذاته. فالجنون هو الذي عرف هذا التفاوت، ولم يعد قادرا على تحديد مارستان للحمقى، باعتباره مستشفى، بل باعتباره دارا للإصلاح. فعندما أنشئ السجن في خيرية سانليس سنة 1675، قيل إنه سيكون مخصصا «للمجانين والمنحلين وآخرين تعتقلهم حكومة الملك»[39]. إن الأمر يتعلق بطريقة متفق عليها تم من خلالها تحويل الجنون من سجل المستشفى إلى سجل الإصلاحية، لإلغاء كل العلامات التي تميزه ويدرج ضمن تجربة أخلاقية للاعقل من طبيعة أخرى. ويكفي أن نحيل هنا على شهادة واحدة. لقد أعيد بناء بيت لحم في النصف الثاني من القرن 17، ففي سنة 1703 سيضع نيد وارد Ned Ward على لسان شخصية من شخصياته في مؤلفه London spy الجملة التالية: «حقيقة إنهم مجانين هؤلاء الذين شيدوا بناية باهظة الثمن لأفراد بلا عقل. وأضيف إنه لخسارة أن لا يقطن هذه البناية الجميلة أناس لهم إحساس بسعادتهم»[40]. فما حدث بين نهاية النهضة

---

(37) Cité in J. VIE, Les Aliénés et correctionnaires à Saint-Lazare aux XVII^e et XVIII^e siècles, Paris, 1930.

(38) علاقة عرضية ووفية للسجن الرهيب في سان لازار، coll. Joly de Fleury، 1415. ونفس الطريقة فإن «الدور الصغرى» أصبحت مكانا للحجز بعد أن كانت مكانا للاستشفاء كما يؤكد ذلك هذا النص من القرن 16: «يستقبل في المستشفى المذكور الفقراء المستلبين في أموالهم وعقولهم الذين يتيهون في الشوارع كالمجاني والحمقى، والكثير منهم استعادوا نظرا للمعاملة الجيدة صحتهم وعقلهم».
(texte cité in FONTANOU, Edits de rodonnances des rois de France, Paris, 1611, I, p. 921).

(39) Hélène BONNAFOUS-SERIEUX, loc. cit., p. 20.

(40) Ned WARD, London Spy, Londre, 1700 ; rééd. De 1924, p. 61.

وأوج العصر الكلاسيكي ليس فقط تطورا للمؤسسات، بل تغيير لحق الوعي بالجنون. وما يمثل هذا الوعي هو مارستانات الحجز والسجون والإصلاحيات.

وإذا كان هناك من تناقض في وجود مجانين داخل قاعات المستشفى، وحمقى مع الخاضعين للإصلاح والمساجين في الفترة نفسها، فإن ذلك لا يدل على تقدم في طور التحقق - تقدم ينقلنا من السجن إلى دار الصحة، من الاعتقال إلى العلاج. والواقع أن المجانين الذين كانوا في المستشفى يحيلون، في امتداد العصر الكلاسيكي، على حالة متجاوزة. إنهم يحيلون على تلك المرحلة - وهي مرحلة ممتدة من القرون الوسطى حتى عصر النهضة - التي كان فيها المجنون معترفا به ومعزولا، حتى وإن غاب أي وضع طبي خاص به. وعلى العكس من ذلك، فإن مجانين المستشفيات العامة ودور العمل ودور الإصلاح، كل هذه المؤسسات تحيل على تجربة للاعقل كانت معاصرة للعصر الكلاسيكي بشكل كامل. وإذا كان هناك من تفاوت كرونولوجي بين هاتين الطريقتين في التعامل مع المجانين، فإن المستشفى ليس هو ما ينتمي إلى الطبقة الجيولوجية الأشد حداثة، إنه على العكس من ذلك يشكل ترسبا من الترسبات العتيقة. والدليل على ذلك، أنه لم يكف عن انحيازه إلى الحجز بما يشبه التسلق إلى درجة التطابق. فمن اليوم الذي فتح فيه مستشفى بيت لحم لمعالجة المعتوهين الفقراء، إلى المرحلة التي لم تكن قد أنشئت فيها المستشفيات (1733)، ظل المستشفى محافظا على طابعه، ولم يكن مختلفا عن مستشفياتنا العامة، أو أي دار للإصلاح. ومستشفى سان لوك نفسه، وإن كان قد تأسس في مرحلة متأخرة 1751 من أجل إسناد بيت لحم، لم يفلت من الطابع الإصلاحي. فعندما زاره توك في نهاية القرن سجل في مذكرته أن «المراقب المالي لم ير داعيا لوجود ممارسة طبية. . . فقد كان يعتقد أن الاعتقال والإصلاح أجدى من ذلك باعتبارهما عقابا، وكان يتصور أن الخوف بصفة عامة هو المبدأ الأكثر فعالية لتقويم سلوك المجانين»[41].

إن تحليل الحجز، استنادا إلى تصور تقليدي يرد كل ما له علاقة بالسجن إلى الماضي، ويسقط كل ما ينبئ عن إمكانية ظهور مستشفى للطب العقلي، على مستقبل واعد، لا يقود إلا إلى تغيير مواقع معطيات المشكل. ذلك أن المجانين وضعوا، في واقع الأمر، تحت تأثير الفكر والعلم العربيين في مؤسسات خاصة بهم،كان بعضها، خاصة في أوروبا الجنوبية، شبيها بالمستشفيات التي تتعامل مع المجانين باعتبارهم مرضى. وسيشهد على هذا الوضع القديم، طوال العصر الكلاسيكي وإلى حدود مجيء الإصلاح الكبير، وجود مجموعة من المستشفيات. واستنادا إلى هذه المؤسسات الشاهدة، سيقيم القرن 17

---

(41) Cité in D. H. TUKE, Chapters on the History of the Insane, pp. 9, 90.

تجربة جديدة، سيرتبط معنى الجنون داخلها بروابط مجهولة مع وجوه أخلاقية واجتماعية كانت غريبة عنه في السابق.

إن الأمر لا يتعلق هنا بإقامة علاقة تراتبية، ولا بتبيين أن العصر الكلاسيكي عرف تدهورا قياسا إلى القرن 16 في المعرفة الخاصة بالجنون. وكما سنرى ذلك، فإن النصوص الطبية للقرنين 17 و18 تبرهن على عكس هذا. إن الأمر يتعلق فقط بالكشف عن مصير وبنيات تجربة الجنون هذه كما تعاملت معها الكلاسيكية فعلا، وذلك من خلال تحديد المراحل الزمنية والتتابعات التاريخية كما يحدث لكل أفق للتقدم، وأن نرد لتاريخ التجربة حركية لا تستعير من الغائية المعرفية أو سيرورة تشكل العلم أي شيء. ستترك الأمور تكشف عن قدر وبنيات تجربة الجنون هذه كما صاغتها الكلاسيكية فعليا. إن هذه التجربة ليست، في علاقتها بتجارب أخرى، لا متقدمة ولا متأخرة. فإذا كان من الممكن الحديث عن سقوط السلط التمييزية في التعاطي مع الجنون، وكان بالإمكان القول إن وجه الأحمق آيل للاندثار، فإن الأمر لا يتعلق بحكم قيمة، ولا بتسجيل سلبي لإفلاس المعرفة، إنها طريقة تتم من الخارج للاقتراب من تجربة إيجابية جدا حول الجنون. إنها تجربة تضع المجنون، من خلال نزع فراداته والوضع الذي منحته إياه النهضة، داخل تجربة جديدة مألوفة. إنها تمنحه وجها جديدا: إنه ذلك الوجه الذي اعتبرته سذاجة وضعيتنا ممثلا لطبيعة الجنون.

* * *

إن التداخل بين الاستشفاء والحجز يحب أن يثير انتباهنا إلى القرينة الكرونولوجية الخاصة بهذين الشكلين من المؤسسات، والبرهنة، بوضوح كاف، على أن المستشفى لا يشكل الحقيقة القريبة للإصلاحية. ومع ذلك، فإن هناك ترابطا وثيقا بين هاتين البنيتين داخل التجربة العامة التي تعامل من خلالها العصر الكلاسيكي مع اللاعقل. فإذا كانت إحداهما جديدة ونشيطة، فإن الأخرى لا تشكو من ضمور كلي. ويجب أن نعثر في التصور الاجتماعي للجنون، وفي الوعي السنكروني الذي يحيط به، على هذه الثنائية باعتبارها وقفا وتوازنا في الوقت ذاته.

إن التعرف على الجنون في القانون الكنسي، كما في القانون الروماني، كان مرتبطا بالتشخيص الطبي. لقد كان الوعي الطبي مدعما بمجموعة من الأحكام الاستلابية. ويقدم زاكياس Zacchias في كتابه «قضايا طبية شرعية»(*) الذي كتب ما بين 1624 و1650 تقويما

(*) Questions médicolégales

دقيقا للقانون المسيحي الخاص بالجنون[42]. ولقد كان حكمه قطعيا، ففيما يتعلق «بأسباب الجنون وإصابات العقل والأمراض التي تلحق به أعطابا»: الطبيب وحده له الصلاحية في الحكم على جنون شخص ما، وكذا في تحديد ما تبقى له من القدرات العقلية. ومن الغرابة بمكان أن يثير هذا الشرط الصريح، الذي يعترف به مشرع تخرج من مدرسة القانون الكنسي باعتباره أمرا بديهيا، مجموعة من المشاكل 150 سنة بعد ذلك مع كانط[43]، ويثير سجالا في زمن هاينروث Heinrouth وإلياس رينيو Elias Régnaut[44]. إن دخول الطب كجزء أساسي في التجربة لن يكون أمرا بديهيا، بل يجب إعادة تأسيسه وبثمن جديد. والحال أن الوضع في تصور زاكياس كان بالغ الوضوح: بإمكان المشرع التعرف على المرض من خلال ما يتلفظ به المريض، عندما يعجز عن إقامة نظام بين جملة وكلمة، ويمكن أن يتعرف عليه من خلال أفعاله- تنافر الإيماءات وعدم قدرته على التعرف على أهله: يمكن أن نخمن أن كلود كان مجنونا لأنه فضل نيرون وريثا له على بريتانيكيس. ولكن الأمر لا يتعلق هنا سوى بأحاسيس بسيطة، فالطبيب وحده هو الذي يحول الملاحظات إلى يقين. فهو يتوفر على تجربة طبية قادرة على تأويل العلامات. ففي مجال الأهواء، يكشف حزن دائم بدون سبب، عن وجود حالة اكتئاب. أما في مجال الجسم، فإن الحرارة تمكن من تمييز السعار عن باقي الأشكال التي تحد من حرارة السخط. إن حياة الفرد وماضيه والطريقة التي عومل بها في طفولته، كل هذه العناصر المدروسة بعناية يمكن أن تبيح للطبيب الحكم على الحالات، وتقرر هل هناك مرض أم لا. إلا أن مهمة الطبيب لا تقف عند هذا الحد، بل هناك عمل أكثر أهمية في انتظاره، عليه أن يحدد المناطق التي أصابها المرض(الذاكرة، التخيل، العقل)، وكيف حصل ذلك، وإلى أي حد وصل الأمر. وهكذا، فإن العقل يتناقص في حالة «البلاهة». وقد يصاب بتشويش سطحي في حالة الأهواء. وقد يكون أصيب إصابة بليغة في حالة السعار والكآبة. أما في حالة الهوس والسخط وكل الأشكال المرضية الخاصة بالنوم، فإن العقل يكون قد دمر نهائيا.

وإذا تتبعنا الخيط الناظم لهذه الأسئلة فمن المحتمل أن يقودنا إلى التساؤل عن فحوى السلوكات الإنسانية، وإلى أي حد يمكن إدراجها ضمن دوائر الجنون. فمثلا هناك حالات

---

(42) لقد كان زاكياس Zacchias (1584-1659) وهو طبيب في روما تستشيره محكمة روما فيما يتعلق بالخبرة الخاصة بالقضايا المدنية والدينية. فمن 1624 إلى 1650 أصدر كتابه: قضايا طبية وشرعية.

(43) Von der Macht des Gemüths durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühlen Meister sein, 1797.

(44) HEINROTH, Lehrbuch der Störungen des Seelenlebens, 1818. Elias REGNAULT, Du degré de compétence des médecins, Paris, 1828.

يكون فيها الحب استلابا، وبإمكان القاضي التأكد من ذلك بالاستعانة بالخبير الطبي، إذا لاحظ في سلوك المريض تغنجا مبالغا فيه وبحثا دائما عن الزينة والعطور، أو إذا لاحظ وجوده في شارع خال من المارة، وهو الشارع الذي تسلكه امرأة جميلة. إلا أن هذه العلامات مجتمعة لا تؤكد حقيقة واقعية، بل تشير إلى احتمالات فقط: فوجودها مجتمعة لا يمكن أن يكون حافزا على اتخاذ قرار ما. فالعلامات الأكيدة للحقيقة لا يكشف عنها سوى الطبيب: هل فقد المريض الشهية أم فقد قدرته على النوم؟ هل عيناه غائرتان؟ ففي حالة كهذه، يتأكد أن عقله لم يعد يشتغل بطريقة سليمة، وأنه مصاب بذلك الاكتئاب الذي حدده هيشاريوس Hucherius باعتباره «مرضا سوداويا لنفس فقدت السيطرة على عقلها، خدعها شبح الحب والتقدير الخاطئ للجمال». أما إذا تاهت عينا المريض كلما شاهد موضوع شعلته وتسارع النبض واستولت عليه حركة غير منتظمة، فسينظر إليه باعتباره غير مسؤول، وهو في حالة سيئة كما هو حال كل مهووس[45].

إن السلطة في اتخاذ القرار تعود إلى الطبيب، وهو وحده من يقرر جنون هذا الشخص، وهو وحده الذي يميز بين الإنسان السوي والأحمق، وبين المجرم والمستلب غير المسؤول. وعلى عكس ذلك، كانت ممارسات الحجز. فقد بنيت استنادا إلى نوع آخر من التشخيص. فلم تأخذ أبدا بعين الاعتبار رأي الطبيب. لقد كان الحجز يستمد ممارساته من وعي آخر. فتشريعه بالغ التعقيد فيما يتعلق بالمجانين. فإذا أخذنا منطوق النصوص في الاعتبار، فإن خبرة الطبيب كانت ضرورية: فإلى حدود 1733 كان يشترط في بيت لحم شهادة طبية تثبت أن المريض قابل للشفاء، أي أنه ليس أبله منذ الولادة، أو أنه ليس مصابا بإعاقة مستدامة.[46]. أما في «الدور الصغيرة»، فإن الأمر كان على عكس ذلك. فقد كانت الإدارة تشترط شهادة طبية تثبت أن المريض عولج مرارا إلا أن داءه غير قابل للشفاء. فالعائلات الراغبة في وضع أحد أبنائها مع حمقى بيساتر عليها أن تتوجه إلى القاضي الذي «يأمر بزيارة طبيب وجراح لمعاينة هذا الأحمق، وتقديم تقرير يوضع عند كتابة الضبط»[47]. ومع ذلك، فإن وراء هذه الإجراءات كانت الحقيقة شيئا آخر. ففي إنجلترا كان قاضي الصلح هو الذي يتخذ قرار الحجز، سواء كان هذا الحجز بطلب من محيط المريض، أو القاضي ذاته هو الذي يأمر بذلك حماية لنظام المقاطعة التي تدخل ضمن اختصاصه. أما في فرنسا، فإن الحجز قد يكون أحيانا تطبيقا لحكم محكمة عندما يكون

(45) ZACCHAS, Questions medico-legales, liv. II, titre I.

(46) Cf. FALKET, Des maladies mentales et des asiles d'aliénés, Paris, 1864.

(47) مطبوع يملأ من أجل قبول الحمقى في بيساتر
(document cité par RICHARD, Histoire de Bicêtre, Paris, 1889).

الشخص قد ارتكب مخالفة أو جريمة[48]. وتعتبر حاشية المرسوم الإجرامي لسنة 1670 الجنون واقعة تبرر الحجز، ولا يقبل الدليل إلا بعد زيارة القاضي. فإذا تبين، بعد الاطلاع على حياة المتهم، وجود خلل في ذهنه، فإن القضاة سيقررون إما بقاءه مع عائلته، وإما حجزه في المستشفى، وإما إيداعه السجن «لكي يعامل كباقي الحمقى». ونادرا ما كان يلجأ القضاة إلى خبرة طبية، رغم أنه كان قد تم، منذ 1603، «في كل المدن الكبرى للملكة تعيين، شخصين يتقنان فن الطب والجراحة ولهما سمعة كبيرة ونزاهة وخبرة ليقوما بزيارة المرضى ويقدما تقريرا للعدالة»[49].

فكل الحالات التي دخلت سان لازار منذ سنة 1692 تمت على يد العائلة أو القاضي دون اللجوء إلى أية شهادة طبية، أو بتوقيع الرئيس الأول أو الملازم المدني والملازم في شاتليه أو الملازمين العامين للمناطق. وعندما يتعلق الأمر بشخص ينتمي إلى السلك الديني، فإن الأوامر يوقعها الأساقفة أو مجلس الكهنة. وقد تعقدت الأوضاع وتم تبسيطها في الوقت ذاته مع نهاية القرن. 17 ففي مارس 1667 أنشئت مصلحة ملازم الشرطة[50]. فحالات كثيرة تمت استنادا إلى أمر منه (أغلبها في باريس)، بشرط واحد هو أن يوقع الأمر وزير. وابتداء من 1692 أصبحت أغلب الإجراءات تتم بأمر ملكي. وتقدم العائلة أو المحيط المباشر طلبا إلى الملك، ويقبل الملك ذلك، ويوقع الأمر ثم يضعه بين يدي الوزارة. وقد كان بعض هذه الطلبات مرفقا بشهادة طبية، ولكنها حالات نادرة[51]. فعادة ما تكون العائلة أو المحيط أو خوري الدير من يشهد على ذلك. وللعائلة القريبة سلطة كبرى في إثبات دعواها وشكواها في العريضة التي تطلب فيها حجز فرد من أفرادها. وكانت الإدارة ترغب، كلما كان ذلك ممكنا، في أن يحصل إجماع عائلي حول المسألة، أو على الأقل معرفة الأسباب والصراعات والمصالح التي تمنع من حصول هذا الإجماع[52]. وقد

---

(48) وفي هذه الحالة نعثر في سجلات مستشفى باريس على ملاحظة من هذا النوع: «نُقل من السجن تطبيقا لقرار برلماني لكي يوضع في. . .»

(49) لقد أكملت هذه المذكرة في 1692 بمذكرة أخرى تشترط خبيرين في كل مدينة تتوفر على محكمة.
Cette ordonnance fut complétée en 1692 par une autre qui prévoit deux experts dans toute ville possédant cour, évêché, présidial ou bailliage principal : il n'y en aura qu'un dans les autres bourgs.

(50) مذكرة لسنة 1699 قررت تعميم عبارة «في كل المدن والأماكن من مملكتنا حيث المؤسسة ضرورية».

(51) مثلا رسالة الى برلين Berlin إلى لاميشوديير La Michodière بخصوص سيدة رودوفكال (Arch. Seine-Maritime C 52)، ورسالة نائب مندوب دائرة سان فونان بخصوص سيور روكس (Arch. Pas-de-Calais; 709, F° 165).

(52) «يجب أن تكونوا حذرين في النقط التالية: أولا أن المذكرات يجب أن تكون موقعة من طرف العائلة

حدث أن المحيط البعيد - الجيران مثلا- طالب بإجراءات حجزية كانت العائلة ترفضها[53]. هذا مع العلم أن الجنون أصبح في القرن السابع عشر قضية لها طابع اجتماعي[54]، قريبة بذلك من الجريمة أو الفوضى والفضيحة. فبالإمكان محاكمة المجنون كما يحاكم الآخرون من خلال الأشكال الأكثر عفوية وبدائية لهذه الحساسية.

فليس العلم الطبي من سيحدد الواقعة الخاصة بالجنون ويعزلها، إن ما يقوم بذلك هو وعي حساس بالفضيحة. وبهذا، فإن ممثلي الكنيسة يحتلون موقفا هاما أكثر مما هو وضع ممثلي الدولة، من أجل الحكم على الجنون[55]. فعندما حد بروتاي Breteuil سنة 1784 من استعمال الأوامر الملكية ونزع عنها كل قيمة، أكد ألا يكون الحجز، في حدود الممكن، إلا بعد إجراء قانوني خاص بالحظر، تجنبا للاعتباطية التي قد يكون مصدرها مجلس العائلة أو أوامر الملك. ولكن هذه الإجراءات لم تتم من أجل نظرة موضوعية تعود إلى السلطة الطبية، بل على العكس من ذلك، لقد حدث ذلك من أجل الانتقال من سلطة القرار إلى السلطة القانونية التي لا تستعين بالطبيب. فالحظر لا يتضمن أية خبرة طبية. إنه يعالج بين العائلات والسلطة القضائية[56].

إن الحجز، وكل الممارسات التشريعية المرتبطة بالجنون، لم تسمحا أبدا بتشخيص طبي دقيق للأحمق. بل العكس هو الذي حدث، فقد دأبت الإدارة على التغاضي عن هذه المراقبة الطبية التي كانت معروفة في القرن 17 في قوانين بعض المستشفيات. وبالمقابل زاد من سلطة المجتمع في اتخاذ القرارات فيما يتعلق بالتعرف على الجنون. وليس غريبا أن يتواصل النقاش إلى بداية القرن 19 حول قدرة الطبيب على التعرف على الاستلاب وتشخيصه. فما كان يمنحه زاكياس، وهو وريث الحق المسيحي، دون تردد إلى سلطة العلم الطبي، سيعترض عليه كانط، قرنا ونصفا بعد ذلك، وسيرفضه كلية رينيو Regnault. لقد قامت الكلاسيكية، ومعها أكثر من قرن من الحجز، بكل شيء.

وإذا نظرنا إلى الأمور من خلال خواتمها، فإن الأمر لا يتعلق سوى بتفاوت بين نظرية

القريبة، ثانيا معرفة رأي الذين لم يوقعوا والأسباب التي منعتهم من ذلك والاستماع إلى جهة نظرهم».

(cité in JOLY, Lettres de cachet dans la généralité de Caen au XVIII^{e} siècle).

(53) Cf. le cas de Leconte : Archives Aisne C 677.

(54) Cf. Mémoire à propos de Louis François Soucanye de Moreuil. Arsenal, mas. 12684.

(55) Cf. par exemple l'attestation citée par LOCARD (loc. cit.), p. 172.

(56) Cf. l'article Interdit du Dictionnaire de droit et de pratique par CL. -J. DE FERRIERE, éd. De 1769. t. II, pp. 48-50.

قانونية مكتملة للجنون تستند إلى خبرة طبية من أجل تحديد نوع الجنون وحدوده، وبين ممارسة اجتماعية، إن لم تكن بوليسية، تحاصره من كل الجوانب، دون تمييز وتستعمل أشكالا للحجز كانت معدة للقمع، وتتجاهل التمايزات الدقيقة التي يقيمها التحكيم القضائي ويتحدد من خلالها. وقد يبدو التفاوت، لأول وهلة، تفاوتا عاديا أو على الأقل مألوفا: فالوعي القانوني يكون عادة أكثر بلورة وأكثر دقة من البنيات التي يستخدمها القانون والمؤسسات التي تحتضنه. إلا أن هذا التفاوت ستكون له أهمية قصوى إذا أدركنا أن الوعي القانوني بالجنون تبلور منذ مدة طويلة، بعد أن تشكل ضمن سيرورة طوال القرون الوسطى وعصر النهضة من خلال القانون الروماني، وذلك قبل أن تظهر الممارسة الحجزية إلى الوجود. إن هذا الحجز ليس سابقا على الوعي، فكل منهما ينتمي إلى عالمه الخاص.

أحدهما يعود إلى تجربة خاصة بالإنسان باعتباره ذاتا للحق يمكن أن ندرس أشكالها وواجباتها، والآخر ينتمي إلى تجربة خاصة بالفرد باعتباره كائنا اجتماعيا. ففي الحالة الأولى يجب تحليل الجنون من خلال التغييرات التي يمكن أن يحدثها في نظام الواجبات، وفي الحالة الأخرى يجب التعامل معه بكل أبعاده الأخلاقية التي تبرر إقصاءه. فالإنسان باعتباره ذاتا حقوقية يتحرر من واجباته عندما يصبح مستلبا، وباعتباره ذاتا اجتماعية، فإن الجنون يورطه مع المحيط ويخلق لديه حالة شعور بالذنب. إن القانون إذن يهذب باستمرار أسلوب تحليله للجنون، وسيكون صحيحا، بمعنى من المعاني، القول إن العلم الطبي الخاص بالأمراض العقلية تشكّل استنادا إلى تجربة قانونية للاستلاب. فقبل هذا، وفي الصياغات التشريعية للقرن 17 ظهرت بعض البنيات للبسيكوباتولوجية. فزاكياس مثلا يميز في المقولة القديمة «للبلاهة» بين مستويات تنبئ بالتصنيف الذي قدمه إسكيرول Esquirol وبعدها سيكولوجيا الخلل الذهني. ففي المقام الأول يوضع، وفق نظام ارتكاسي، «المعتوهون» الذين بإمكانهم الشهادة والإثبات وبإمكانهم الزواج، ولكن لا يحق لهم الدخول إلى النظام ولا إدارة مؤسسة، «ذلك أنهم شبيهون بالأطفال، وهم يقتربون من سن الرشد». وهناك «الأبله» الذي لا يمكن أن نعهد إليه بأية مسؤولية، فذهنه لا يرقى إلى مستوى سن العقل. إنه شبيه بطفل في السابعة من عمره. أما البلداء، والأغبياء فهم فقط حجارة لا أقل ولا أكثر، فلا يسمح لهم بأي فعل قضائي إلا ما كان وصية، هذا إذا كان بإمكانهم التعرف على ذويهم[57]. إن التحليل الخاص بالاستلاب لم يتوقف، تحت ضغط المفاهيم القانونية وضرورة تحديد شخصية المجنون القانونية، عن

---

(57) ZACCHIAS, Questions médico-légales, liv. II titre I, question 7, Lyon, 1674, pp. 127-128.

تدقيق مفاهيمه. ويبدو أنه كان سابقا على النظريات الطبية التي كانت بعيدة عنه.

إن الاختلاف كبير، إذا قارنا هذا التحليل بالمفاهيم التي كانت سائدة في ممارسات الحجز. فمفهوم «الأبله» لا قيمة له إلا داخل نسق من المعادلات القريبة، تستبعد كل تحديد دقيق. ففي خيرية سانليس نعثر على «مجنون أصبح أبلها» و«على رجل كان مجنونا والآن ذهنه ضعيف وأبله»[58]. فالضابط دارغنسون اعتقل «رجلا غريبا يجمع بين أشياء متناقضة فيما بينها: ظاهريا يبدو سليما في مجموعة من المواقف، إلا أنه بهيمة في أشياء أخرى»[59].

وسيكون الأمر مثيرا للفضول أن نقارن تشريعا كذاك الذي جاء به زاكياس، ببعض الشواهد الطبية القليلة المرفقة بملف الحجز. يمكن القول إن تحليل التشريعات لم يأخذ بعين الاعتبار الأحكام الصادرة. ففيما يخص «البلاهة»، نقرأ شهادة موقعة من لدن طبيب: «لقد رأينا وزرنا المسمى شارل دورمان، وبعد أن فحصنا سلوكه وحركات عينيه ونبضه، وتتبعناه في كل هيآته، وطرحنا عليه أسئلة متنوعة واستمعنا إلى أجوبته، تأكد لدينا بالإجماع أن المسمى دورمان غريب الأطوار ويشكو من خلل ذهني ودخل في حالة جنون وبلاهة»[60]. عند قراءتنا لهذا النص يتكون لدينا انطباع أن هناك استعمالين، بل مستويين من مستويات الطب، وذلك وفق ما إذا نظرنا إليها من زاوية القانون، أو في خضوعها للممارسة الاجتماعية للحجز. ففي الحالة الأولى تسائل قدرات الذات القانونية، ومن هنا، فإنها تهيئ لنشوء سيكولوجيا ستمزج، ضمن وحدة غير واضحة، تحليلا فلسفيا للملكات، وتحليلا قانونيا للقدرة على المعاملات. إنها تتوجه إلى البنيات الخاصة للحرية المدنية. أما في الحالة الثانية، فإنها تسائل سلوكات الإنسان الاجتماعي لتهيئ لظهور باتولوجيا ثنوية مثل: سوي / غير سوي، معافى/ مريض، تقوم بشطر الصيغة البسيطة: «صالح للحجز» إلى حقلين متقابلين. إن الأمر يتعلق ببنية سميكة للحرية الاجتماعية.

ولقد كانت المجهودات التي بذلت في القرن 18 كبيرة في هذا المجال من أجل إغناء المقولة القانونية القديمة «ذات حقوقية» بالتجربة المعاصرة للإنسان الاجتماعي. فقد افترض الفكر السياسي للأنوار وجود وحدة أساسية بينهما، وبالإمكان عقد مصالحة بينهما رغم ما كان هناك من صراع بين الوقائع. ولقد قادت هذه الثيمات خفية إلى بلورة مقولة الجنون وتنظيم الممارسات الخاصة بها. ولقد ورث الطب الوضعي للقرن 19 هذه المجهودات عن

---

(58) Cité in H. BONNAFOURS-SERIEUX, loc. cit., p. 40.

(59) Arsenal, ms. 10928.

(60) Cité in DEVAUX, L'Art de faire les rapports en chirurgie, Paris, 1703.

العقلانية. إنها قبلت كحقيقة قائمة بذاتها أن استلاب الذات الاجتماعية يمكن، بل يجب، أن يكون متطابقا مع جنون الإنسان الاجتماعي ضمن وحدة باتولوجية يمكن دراستها من خلال حدود قانونية، ويمكن الكشف عنها من خلال أشكال مباشرة في الحساسية الاجتماعية. إن المرض العقلي الذي يتخذه الطب موضوعا له تطور ببطء باعتباره وحدة أسطورية لذات قانونية عاجزة، وللإنسان الذي نظر إليه كمشوش على أمن الجماعة: تم كل هذا تحت تأثير الفكر السياسي والأخلاقي للقرن 18. ولقد كان لهذا التقارب بين الكيانين تأثير حتى قبل الثورة، عندما أراد بروتاي سنة 1784 أن يخضع المجنون لمسطرة قانونية دقيقة تتضمن الحظر وتحديد قدرات الذات كشخص قانوني، قبل أن يوضع في السجن. فقد كتب الوزير إلى المقتصدين قائلا: «بالنسبة للأشخاص المرشحين للحجز بسبب الاستلاب الذهني يقتضي القانون والحذر ألا يؤخذ بالأوامر (أوامر الملك) إلا إذا كان هناك حظر مصدره حكم قضائي»[61]. فما كان يمهد له الجهد الليبرالي لآخر ملكية مطلقة، ستحققه المدونة المدنية بجعلها الحظر الشرط الأساسي لكل حجز.

فاللحظة التي كان فيها التشريع القضائي الخاص بالاستلاب يتحول إلى شرط أولي لكل حجز، هي ذاتها التي كانت فيها السيكولوجيا تعرف بداياتها الأولى مع بينال Pinel، وهي الطب الذي يدعي معالجة المجنون لأول مرة باعتباره كائنا إنسانيا. فما كان ينظر إليه بينال ومعاصروه باعتباره اكتشافا للفيلانتروبيا[*] والعالم لا يشكل في واقع الأمر سوى مصالحة للوعي المجزأ للقرن 18. حجز الإنسان الاجتماعي من خلال الحظر المسلط على الذات الحقوقية – وهذا يعني أن المستلب نظر إليه لأول مرة باعتباره إنسانا عاجزا ومجنونا. إن غرابته التي يدركها المجتمع سريعا، تحد من وجوده القانوني دون أن تلغيه. وبذلك تتم مصالحة بين الاستعمالين الطبيين: ذلك الذي يحاول تحديد البنيات الدفينة للمسؤولية والقدرة، وذاك الذي يكتفي بالمساعدة على تنفيذ المرسوم الاجتماعي الذي يقود إلى الحجز.

ولهذا الأمر أهمية قصوى في التطور اللاحق للطب الذهني. فهذا الطب في شكله «الوصفي» لم يكن سوى تراكب لتجربتين جمعت بينهما الكلاسيكية دون أن تخلق بينهما تطابقا: تجربة اجتماعية، معيارية وثنائية للجنون الذي يحوم كلية حول الحجز ويتحدد فقط من خلال صيغة بسيطة من قبيل: نعم أو لا، مسالم/ خطير، صالح/ غير صالح للحجز.

---

(61) صحيح أن بروتوي Breteuil يضيف: «إلا إذا كانت العائلات عاجزة عن أداء مصاريف الإجراءات التي تسبق المنع. ولكن في هذه الحالة يجب أن يكون الجنون معروفا وهناك دلائل تؤكد ذلك».

(*) الفيلانتروبيا philanthropie: نزعة إنسانية تعنى بالإنسان وتمجده.

وأخرى قانونية ونوعية وبالغة الدقة، تعطي أهمية كبيرة لفضاء الحدود والدرجات، وتبحث في كل ميادين أنشطة الذات عن الوجوه المتنوعة التي يمكن أن يتجسد من خلالها الاستلاب. إن بسيكوباتولوجيا القرن 19 (وتلك المعاصرة أيضا) تعتقد أنها تضع نفسها وتتحدد في علاقتها بـ«إنسان طبيعي» وإنسان عادي منظور إليه بشكل سابق على تجربة المرض. والواقع أن هذا الإنسان السوي هو ابتداع، وإذا كان من الضروري تحديد وضعه، فلن يتم ذلك ضمن فضاء طبيعي، بل ضمن نسق يماهي بين «الاجتماعي» والذات الحقوقية، وتبعا لذلك، فإن المجنون لا ينظر إليه كذلك لأن مرضا ما أخرجه من الدائرة العادية، بل لأن ثقافتنا وضعته في موقع توسطي بين المرسوم الاجتماعي للحجز وبين المعرفة القانونية التي تحدد قدرات الذات الحقوقية. ولم يستقم عود الطب «الوضعي» للأمراض العقلية ومشاعرها الإنسانية التي نظرت إلى المجنون باعتباره إنسانا، إلا عندما تم التوفيق بين التجربتين. إنه يشكل ما يشبه «القبليات» الملموسة لكل بسيكوباتولوجيا علمية.

* * *

فكل ما أثار غضب ضمير القرن 19، منذ بينال وتوك وفاغنيتز، أخفى عنا، ولمدة طويلة، مدى تنوع تجربة الجنون في الفترة الكلاسيكية وتعدد أشكالها. لقد كان الناس مشدوهين أمام هذا المرض غير المعروف، وأمام المستلبين المقيدين وكل تلك الحشود المعتقلة بأمر ملكي أو ضابط شرطة. ولكن لم يروا كل تلك التجارب التي كانت تتداخل فيما بينها داخل الممارسات ذات الشكل السميك التي اعتقدنا، لأول وهلة، أنها لم تكن مبلورة بالشكل الكافي. فالجنون في واقع الأمر نظر إليه العصر الكلاسيكي من خلال شكلين من أشكال الاستشفاء: استشفاء يتم في المستشفيات بحصر المعنى، وآخر يتم في الحجز. لقد خضع الجنون لشكلين من أشكال التحديد: شكل مستعار من الكون القانوني ويستعمل مفاهيمه، وينتمي الآخر إلى أشكال عفوية للتصور الاجتماعي. ولم يكن الوعي الطبي غائبا عن مجموع مظاهر الحساسية تجاه الجنون، إلا أن هذا الوعي لم يكن مستقلا. وهناك أسباب قوية تدفعنا إلى القول إن الحساسية الطبية كانت مهد كل التجارب الأخرى، وإن لم يكن ذلك بشكل صريح. وهي كذلك لأنها لا توجد إلا في بعض الممارسات الاستشفائية، وتأخذ مكانها أيضا في التحليل القانوني للاستلاب، رغم أنها لا تشكل داخله عنصرا حاسما. ومع ذلك، فإن أهميتها كانت كبيرة داخل ما هو أساس في كل هذه التجارب، وفي الطريقة التي تتمفصل فيها مع بعضها البعض. فهي التي تخبرنا عن قواعد التحليل القانوني والممارسات الخاصة بوضع المجانين داخل مؤسسات طبية. وبالمقابل، كانت تجد صعوبة كبرى لولوج الميدان الذي شكله الحجز والحساسية الاجتماعية التي تعبر عن نفسها من خلاله.

وهو ما أدى إلى تشكل دائرتين غريبتين عن بعضهما البعض. ويبدو أن تجربة الجنون قد نظر إليها طوال العصر الكلاسيكي من زاويتين مختلفتين: فقد كان هناك ما يشبه هالة للاعقل تحيط بالذات الحقوقية، فهي محاطة بالاعتراف القانوني للامسؤولية والعجز من خلال الحظر ومعنى المرض. وكانت هناك هالة أخرى من اللاعقل، تلك التي تحيط بالإنسان الاجتماعي، وهو ما يتحكم فيه الوعي بالفضيحة وممارسة الحجز في الوقت ذاته. وقد حصل أن تداخل الحقلان جزئيا، إلا أنهما ظلا دائما في علاقة تنافر وأقاما شكلين من الاستلاب بالغي الاختلاف.

لقد نُظر إلى الشكل الأول على أنه حد من الذاتية - خطوط مرسومة على حدود سلطة الفرد، وتكشف عن مناطق لامسؤوليته. إن هذا الاستلاب يدل على وجود سيرورة تجرد الذات من الحرية من خلال حركتين: الأولى طبيعية ومصدرها الجنون، والثانية قانونية ومصدرها الحظر الذي يجعلها عالة على شخص آخر: هذا الآخر الذي يمثله، من جملة من يمثله، الشخص المعالج. أما الشكل الآخر من الاستلاب فيعين، على العكس من ذلك، وعيا ينظر من خلاله المجتمع إلى المجنون باعتباره غريبا عن وطنه، ولكن ليس معفى من أية مسؤولية، فهو يتحمل شيئا من الذنب الأخلاقي حتى وإن كان ذلك على شكل قرابة وتواطؤ. إنه الآخر الغريب المقصي. إن ذلك المفهوم الغريب «للاستلاب السيكولوجي» الذي يقال إنه تأسس استنادا إلى البسيكوباتولوجيا - مستفيدا من كل الالتباس الذي كان من الممكن أن يستفيد منه في ميدان آخر للبحث -، إن هذا المفهوم لا يشكل في واقع الأمر سوى الخلط الأنتروبولوجي بين تجربتي الاستلاب هاتين. الأولى تخص الكائن الذي سقط تحت سلطة الآخر وتحكم في حريته. أما الثانية فتخص الفرد الذي تحول إلى آخر غريب عن الألفة الأخوية بين الإنسان وأخيه الإنسان. الأولى قريبة من حتمية المرض، والثانية تتخذ شكل إدانة أخلاقية.

فعندما قرر القرن 19 وضع إنسان اللاعقل في المستشفى، وعندما جعل الحجز في الوقت ذاته فعلا علاجيا غايته معالجة مريض، فقد فعل ذلك بقوة اختزلت، في وحدة غامضة يصعب فهمها، هذه الثيمات المتنوعة للاستلاب، وتلك الوجوه المتعددة للجنون التي سمحت لها العقلانية الكلاسيكية دائما بالتعبير عن نفسها.

الفصل الخامس

الحمقى

لقد كان لكل شكل من الشكلين الكبيرين لتجربتي الجنون المتداخلين طوال العصر الكلاسيكي قرينة كرونولوجية خاصة به، لا بمعنى أن أحدهما كان تام الوجود، في حين لا يعدو الثاني كونه وعيا مكبوتا غير مصوغ بشكل جيد. لقد وجدا، في واقع الأمر، ضمن ممارسة منسجمة، إلا أن أحدهما كان موروثا، وشكل معطى من أهم المعطيات الخاصة باللاعقل الغربي. أما الثاني - وهو الذي نحاول دراسته الآن- فقد كان من ابتكار العالم الكلاسيكي.

فعلى الرغم من المتعة المريحة التي قد يستشعرها مؤرخو الطب وهم يتعرفون في سجلات الحجز على الوجه المألوف لديهم، الخاص بالعصاب الهذياني، والخلل العقلي، والتطورات العضوية، أو على حالات الانفصام الشخصي، وهو وجه أزلي عندهم، فإنه ليس من الممكن بتاتا توزيع الصيغ التي باسمها تم حجز الحمقى استنادا إلى مساحة نوزوغرافية(*) منسجمة. وفي الواقع، فإن صيغ الحجز لم تكن تتوقع أمراضنا، إنها تعين تجربة للجنون يمكن أن تصادفها تحاليلنا الباتولوجية دون أن ندركها في كليتها. وإليكم بعض نماذج هؤلاء المحجوزين بسبب «خلل ذهني»، وهي حالات مسجلة في لوائح الحجز: «مترافع متصلب»، «مشاكس كبير»، «إنسان سيء وكثير الشغب»، «رجل يشنف في الليل والنهار أسماع الآخرين بالأغاني ويتفوه بسباب رهيب»، «بذيء اللسان»، «كذاب كبير»، «ذهن قلق وحزين وفظ». لا فائدة من التساؤل هل كان هؤلاء مرضى حقيقة، وإلى أي حد كانوا كذلك. فلنترك لعلماء النفس فرصة تحديد «الخشن» على أنه شخص يعاني من انفصام في الشخصية، أو تشخيص وجود عصاب استحواذي في هذا «الذهن المختل الذي يقيم قداسا ليقدم اعترافاته بطريقته الخاصة»، فما هو متضمن في هذه الصيغ ليس

(*) نوزوغرافية nosographique: وصف الأمراض.

أمراضا بل أشكال للجنون، ويمكن التعامل معها باعتبارها الحدود القصوى للعيوب. كما لو أن حساسية الجنون لم تكن مستقلة بذاتها، بل كانت مرتبطة بنظام أخلاقي لا تبدو داخله سوى باعتبارها تشويشا. فعندما نقرأ كل هذه الإشارات الخاصة بحالات أشخاص حمقى يتكون لدينا انطباع أننا مازلنا في عالم برانت Brant أو إيرازم Erasme، عالم تتجمع فيه حول الجنون مجموعة من العيوب، إنه رقص أحمق لحيوات لا أخلاقية.

ومع ذلك، فإن التجربة كانت مختلفة. ففي سنة 1704 وضع القس بيرغودي، وهو في السبعين من عمره، في حجز سان لازار، احتجز «لكي يعامل كما يعامل كل الحمقى». لقد كان «شغله الشاغل هو إقراض الناس أموالا بفوائد عالية، وكان سعر الفائدة في تزايد مستمر فاق كل الحدود، وهو ما يعد مسا بشرف الكهنوت والكنيسة. ولم يستطع أحد إقناعه بالكف عن ذلك، ولم يقتنع بأن الربا خطيئة، وكان يفتخر بأنه بخيل»[1]. «ولقد كان من المستحيل العثور على ذرة من رحمة في قلبه». لقد كان بيرغودي أحمق، ولكن حمقه لا يشبه حمق الأشخاص الذين رحلوا على متن «سفينة الحمقى»، فهؤلاء كانوا كذلك، لأن الجنون استبد بأرواحهم. لقد كان بيرغودي أحمق، لا لأنه لم يعد قادرا على استعمال عقله، بل لأنه مارس الربا، وهو رجل الكنيسة، ولم يكن في قلبه رحمة ولا يشعر بأي ذنب، ولأنه خرج بسلوكه هذا عن النظام الأخلاقي. إن ما هو متضمن في هذا الحكم ليس العجز عن تقديم تصنيف لهذا المرض، ولا هو ميل إلى إدانة أخلاقية للجنون. إن هذه الواقعة، وهي واقعة أساسية تمكننا من فهم العصر الكلاسيكي، تكشف عن أن الجنون نظر إليه من زاوية أخلاقية.

وقد نقبل أن تكون العقلانية قادرة، بشكل مفارق، على بلورة تصور عن الجنون لا يلحق العقل داخله أي أذى، ولكن ستكون الأخلاق داخله مزيفة والإرادة سيئة. إن سر الجنون يكمن في نوعية الإرادة لا في كمال العقل. فقرنا قبل أن يضع صاد الضمير الطبي لروايي كولار Royer-collard[2] موضع التساؤل، كان الضابط دارغونسون قد تساءل هو الآخر عن حالة مماثلة، مع فارق يتمثل في العبقرية: «امرأة تبلغ من العمر 16 سنة زوجها اسمه بودوان. . . . أعلنت جهارا أنها لا تحب زوجها، ولا وجود لقانون يجبرها على ذلك، فكل فرد له الحق في التصرف في قلبه كما يشاء، وأن الحب من جانب واحد يعد جريمة». ويضيف الضابط «تحدثت معها مرتين، وعلى الرغم من أنني تعودت على الخطابات الوقحة والعبثية، فإن ذلك لم يمنعني من الاندهاش للبرهنة التي يقوم عليها

(1) B. N. Fonds Clairambault, 986.

(2) Cf. Lettres à Fouché ; supra, chap. III, p. 147.

تفكيرها، فالزواج ليس قدرا نهائيا»[3]. في بداية القرن التاسع عشر ترك صاد يلفظ أنفاسه في شارونتون، أما في السنوات الأولى من القرن 18 فقد كان التردد جليا في حبس امرأة كانت تتمتع بفكر ثاقب، وهو أمر يجب الاعتراف به. لقد رفض الوزير بونشارتن Pontcharton أن يقوم دارغونسون بوضعها بضع شهور في ملجأ ما. وخاطبه بجفاء قائلا «هذا كثير». ومع ذلك، فإن دارغونسون لم يكن من المستبعد أن يعاملها كما يعامل الحمقى: «لقد اعتقدت أنها مجنونة لما في خطابها من وقاحة». نحن نسير في الاتجاه الذي سيسميه القرن 19 «الجنون الأخلاقي». ولكن ما هو هام في هذا السياق هو ظهور ثيمة الجنون المبنية في أساسها على الإرادة السيئة، أي على خطأ أخلاقي. فطوال القرون الوسطى وجزءا من عصر النهضة، ارتبط الجنون بالشر، ولكن على شكل تساميات مخيالية. أما الآن، فإن الجنون يتواصل مع الشر من خلال السبل السرية للاختيار الفردي والنية السيئة.

وعلى هذا الأساس، يجب ألا نستغرب ونحن نعاين العصر الكلاسيكي غير مكترث بالفواصل الموجودة بين الجنون والخطأ، بين الاستلاب والسلوك السيئ. إن عدم الاكتراث هذا ليس وليد معرفة لم تتبلور بعد بالشكل الكافي، بل هو وليد معادلة تم اختيارها بعد تمعن وعن سابق معرفة. إن الجنون والجريمة لا يقصي أحدهما الآخر، ولكنهما يندرجان ضمن مفهوم واحد ووحيد. إنهما يستدعيان بعضهما البعض داخل وعي يمكن التعامل معه باعتدال، ووفق ما تمليه الظروف من خلال السجن أو المستشفى. وضع شخص أثناء حرب الخلافة على العرش في إسبانيا يعرف باسم الكونت ألبيتير، واسمه الحقيقي دوسولان في سجن لاباستيي. فقد كان يدعي أنه الوريث الشرعي لعرش قشتالة، و«بالإضافة إلى فجاجة جنونه، فإن نباهته وشراسته لم يكن لهما حد. فقد كان يقسم أن مريم البتول كانت تظهر له كل ثمانية أيام، وأن الله يحدثه مرارا وجها لوجه... أعتقد أن هذا السجين يجب أن يوضع في المستشفى إلى الأبد باعتباره مجنونا خطيرا، أو يُنسى في لاباستيي، كما ينسى مجرم من الدرجة الأولى. وأعتقد أن الاختيار الثاني أضمن وأنسب»[4]. إن الجنون لا يقصي الجريمة، فأحدهما يستدعي الآخر. فالإنسان يمكن أن يكون أحمق إلى هذا الحد أو ذاك، كما يمكن أن يكون مجرما إلى هذا الحد أو ذاك. إلا أن الجنون سيظل، إلى النهاية، مسكونا بالشراسة. وفي حالة دوسولان يسجل دارغونسون فيما بعد: «فبقدر ما كان يبدو وديعا، كان هناك اعتقاد أن في سلوكه الغريب الكثير من العاطفة أو التحايل». وفي سنة

(3) Notes de René d'Argenson, Paris, 1866, pp. 111-112.

(4) Arch. Bastille, RAVAISSON, t. XI, p. 243.

1709 «لم يعد يدافع بنفس الحماس عن خرافاته، كما أصبح يميل إلى البله». إن لعبة التكاملات هذه ستبدو أكثر وضوحا في تقرير آخر لدارغونسون خاص بتادي كوزيني «راهب سيئ» وضع في شارونتون سنة 1715: «وظل متماديا في كفره عندما يبرهن على شيء ما، وأبله عندما لا يبرهن. . . وعليه، وعلى الرغم من أن بعض الدوائر الحكومية رأت تحريره ليصبح جاسوسا، إلا أن وضعه العقلي، وكذا الشرف الديني لم يسمحا بذلك»[5]. نحن الآن في موقف يعد نقيضا لتلك القاعدة الأساسية للقانون التي تقول «إن الجنون الحقيقي يبرر كل شيء»[6]. إن الجنون في عالم الحجز لا يفسر ولا يبرر، إنه جزء من الشر، فهو يدعمه ويجعله أكثر حضورا وأكثر خطورة، كما يمده بوجوه جديدة.

إن افتراء مجنون يعتبر هذيانا، ذلك أننا اعتدنا اعتبار الجنون حقيقة الإنسان النهائية والبريئة. أما في القرن 17، فإن الاختلال الذهني يوضع مع الافتراء في نفس وعاء الشر. وقد وضع في خيرية شارونتون بتهمة «الافتراء والتخريف» رجل «عنيف ومزعج ومتطير، وبالإضافة إلى ذلك كان كذابا ومفتريا»[7]. أما في حالة السخط، وهي حالة يشار إليها كثيرا في سجلات الحجز، فإن العنف لا يفصل الشراسة عما هو خاص بالجنون، فهما يشكلان في كليتهما وحدة الشر في ذاته، الذي يتحرك ضمن حرية بلا حدود. لقد طالب دارغونسون بحجز امرأة في الملجأ، «لا لأنها مختلة في سلوكها، بل لأن جنونها يصل حد السخط الذي قد يقودها إلى الانفصال عن زوجها أو قتل نفسها في أول فرصة تتاح لها»[8]. كل شيء يتم كما لو أن الشرح السيكولوجي أصبح رديفا للتجريم الأخلاقي. والحال أننا تعودنا منذ زمن بعيد على إقامة رابط تداخل بينهما.

فإذا كان الجنون اللاإرادي، ذاك الذي يستولي على الإنسان رغما عنه، مرتبطا بشكل عفوي بالأذية، فإنه لا يختلف في شيء، من حيث جوهره الخفي، عن الجنون المفتعل بشكل قصدي لأشخاص يتمتعون بقواهم العقلية. ففي جميع الحالات، هناك أساس بين هذا وذاك. أما القانون، فعلى النقيض من ذلك، يحاول التمييز الدقيق بين الاستلاب المصطنع وبين الاستلاب الأصلي، ذلك أن إدانة الجريمة مرتبطة بأهلية المجرم[9]. وهذا

(5) Ibid., p. 199.

(6) Dictionnaire de droit et de pratique, article Folie, t. I, p. 611. Cf. le titre XXVIII, art. I, de l'ordonnance criminelle de 1670 :

«إن الساخط أو الأحمق الفاقد لأية إرادة لا يمكن معاقبته، فجنونه عقاب له».

(7) Arsenal, ms. 12707.

(8) Notes de René d'Argenson, p. 93.

(9) Cl.-J. DE FERRIERE, Dictionnaire de droit et de pratique, article Folie, t. I, p. 611, souligné par nous.

أمر لا أثر له في تقاليد الحجز. فالجنون الحقيقي هو من نفس طبيعة الجنون المصطنع. ولقد وضع في شارونتون سنة 1710 شاب في الخامسة والعشرين من عمره قال إن اسمه دون بيدرو دو جيزي، وادعى أنه ابن ملك المغرب، واعتبر في البداية مجنونا، ثم بدأ الشك يتسرب إلى النفوس، ليتضح الأمر أن جنونه جنون مصطنع. ولم يمر شهر في شارونتون حتى «اتضح أنه في كامل قواه العقلية، وتراجع عن أبوة ملك المغرب له، مدعيا أن أباه وال من ولاة الأقاليم، وظل متشبثا بهذه الخرافة».

إن الجنون الحقيقي والخلل العقلي العابر مترابطان فيما بينهما، كما لو أن هذه الأكاذيب تكمل خرافات اللاعقل. وفي جميع الحالات فقد أرسل دارغونسون إلى بونشارتن قائلا: «من أجل عقابه على خدعته تلك وعلى جنونه، فإني أعتقد بوجوب تحويله إلى لاباستيي». ولم يحول إلى لاباستيي، بل وضع في فانسان. خمس سنوات بعد ذلك ستصبح الخرافات أكثر من الأكاذيب، ولكن يجب أن يموت في فانسان مع باقي السجناء: «إن عقله مختل بشكل كبير، إنه يتحدث بلا ضابط وتنتابه حالات سخط، كان من الممكن أن يؤدي آخرها إلى وفاة أحد رفقائه. وعلى هذا الأساس، فإن كل شيء في سلوكه يؤكد مواصلة حبسه»[10]. إن الجنون دون إرادة التظاهر به، أو قصدية الجنون دون وجود جنون حقيقي، يعاملان بنفس المعاملة، ربما لأن لهما، وهذا أمر غريب، مصدرا واحدا: الشر، أو على الأقل إرادة فاسدة. وتبعا لذلك، فإن الانتقال من الأول إلى الثاني سيكون انتقالا سهلا، وسيكون الاعتقاد سهلا في أن المرء لا يمكن أن يصبح مجنونا لأنه أراد التحدث إلى الملك دون أن يكشف للوزير عن فحوى حديثه. كتب دارغونسون «بكثرة ادعاءاته الحمق في لاباستيي وبيساتر، أصبح بالفعل أحمق، لقد ظلت رغبته في التحدث إلى الملك قائمة، وعندما يطلب منه الكشف عن فحوى الحديث، فإنه يتحدث بلغة خالية من أي عقل»[11].

وهكذا نلاحظ كم هي مختلفة تجربة الجنون التي تعبر عن نفسها داخل الحجز، وتتشكل، دون شك، من خلاله، عن تلك التي تمت صياغتها من خلال الوعي الحقوقي منذ تأسس القانون الروماني إلى حقوقيي القرن 13. إن الجنون في عرف رجال القانون مرض يصيب العقل أساسا، وتبعا لذلك، فإنه يؤذي الإرادة ويسبغ عليها طابع البراءة: «إن الجنون أو الغرابة استلاب ذهني، إنه خلل في العقل يمنعنا من التمييز بين الحقيقي

(10) Archives Bastille, RAVAISSON, t. XIII, p. 438.

(11) Ibid., pp. 66-67.

والمزيف، ويُحول المصاب، من خلال اضطرابات دائمة، إلى شخص غير قادر على التحكم في سلوكه»[12].

إن الأساس في كل هذا هو معرفة ما إذا كان الجنون حقيقيا وكذا معرفة درجته. فكلما كان الجنون عميقا، كانت الإرادة بريئة. ولقد أورد بوشي Bouchet مجموعة من القوانين «تشير إلى أن أشخاصا قتلوا في حالة سخط ذويهم ولم ينالوا أي عقاب»[13]. وعلى العكس من ذلك ما يحدث في الحجز. فليس مهما معرفة هل العقل مصاب فعلا أم لا، ففي حالة الإيجاب، وإذا كان استعمال العقل مستحيلا، فإن العودة ستكون إلى التساؤل عن الإرادة التي لا يمكن أن تكون بريئة كلية، لأنها ليست من نظام النتائج. إن التشكيك في الإرادة، في منطق تجربة الجنون كما تتم إدانتها في الحجز، ليست جلية بالشكل الكافي في النصوص التي وصلتنا، ولكن يعبر عنها من خلال دوافع الحجز وأنماطه. فالأمر يتعلق برابط غامض بين الجنون والشر، رابط لا يمر، كما كان الحال في عصر النهضة، من خلال القوى الصماء للعالم، بل عبر تلك السلطة الفردية للإنسان التي تمثلها الإرادة. وعلى هذا الأساس سيمد الجنون جذوره في تربة الأخلاق.

* * *

ولكن الجنون شيء آخر غير كونه بؤرة للشر والفساد، ولكل العيوب وكل الاعتداءات على الأخلاق. فالأمر لا يتعلق، في تجربة الكلاسيكية مع الجنون وموقفها المعادي منه، بقواعد أخلاقية فقط، بل يتعلق بوعي أخلاقي. فهذا الوعي هو الذي يسهر على الجنون لا الحساسية المتشككة. وإذا كان إنسان العصر الكلاسيكي قد رأى فيها ضجة، فإن ذلك لم يتم انطلاقا من ضفاف وعي خالص وعقلاني، بل انطلاقا من رؤية فوقية لفعل عقلاني كان يدشن لاختيار أخلاقي.

إن الحجز منظورا إليه في صورته البسيطة، ومن خلال مظاهره الخارجية، يشير إلى أن العقل الكلاسيكي جمع بين كل قوى الجنون، ونجح في وضع حد فاصل على مستوى المؤسسات الاجتماعية. وبمعنى ما، فإن الحجز سيبدو كما لو أنه تعويذة ناجحة. ومع ذلك، فإن هذا التصور الأخلاقي للجنون، الذي يتخلل كل شيء بما في ذلك أشكال الحجز نفسها، يكشف عن فصل غير ثابت بشكل كافي. إنه يبرهن على أن اللاعقل لم يوضع في العصر الكلاسيكي ضمن حدود وعي عاقل مكتف بذاته، ولكن تقابله مع العقل ظل ثابتا في فضاء مفتوح على اختيار وحرية. إن عدم الاكتراث للتمييز الدقيق بين الخطأ

(12) Dictionnaire de droit et de pratique, article Folie, p. 611.

(13) Bibliothèque de droit français. Article furiosus.

والجنون يعين منطقة أشد عمقا داخل الوعي الكلاسيكي، حيث يتم تبني موقف الفصل بين العقل واللاعقل باعتباره اختيارا حاسما حيث ترتبط الإرادة الأساسية، وربما الأكثر مسؤولية، بموقف الذات. ومن البديهي ألا يعبر عن هذا الوعي بشكل صريح من خلال ممارسات الحجز، ولا من خلال مبرراته. ولكنه لم يظل صامتا في القرن 17. لقد منحه التفكير الفلسفي صياغة تمكن من فهمه من خلال وسائل أخرى.

لقد سبق أن أشرنا إلى القرار الذي يتجنب من خلاله ديكارت داخل سيرورة الشك، احتمال كون المرء أحمق. والحال أن كل أشكال الأخطاء الأخرى، وكل أشكال الوهم تحيط بمنطقة اليقين، ولكنها تطلق العنان من جهة أخرى لشكل من أشكال الحقيقة. لقد كان الجنون مقصيا لا يترك أي أثر ولا أية ندبة على مساحة الفكر. ولم يكن للجنون، في نظام الشك وسيرورته نحو الحقيقة، أية فعالية. وعلينا الآن أن نتساءل لماذا وما إذا كان ديكارت قد تجنب هذه القضية لاعتقاده أنها غير قابلة للحل، أم أن رفضه للجنون كأداة للشك لا معنى له في تاريخ الثقافة؟ وهو ما يكشف عن وضع جديد للاعقل في العالم الكلاسيكي. وإذا كان الجنون، فيما يبدو، لا يصنف ضمن اقتصاد الشك، فلأنه حاضر بشكل دائم ومقصي بشكل دائم في خطاب الشك والإرادة التي تحركه منذ البداية. فالسيرورة الرابطة بين المشروع البدئي للعقل حتى الأسس الأولى للعلم، تسير على ضفاف جنون يهرب منه من خلال موقف أخلاقي مسبق لا يشكل شيئا آخر سوى الإرادة الصلبة في البقاء يقظا، إنه خطاب فاكير Vaquer «وهو يبحث فقط عن الحقيقة»[14]. هناك ميل دائم إلى النوم، ورغبة في الارتماء في أحضان الخرافات التي تهدد العقل، يزكيها القرار الدائم بالإبقاء على الأعين مفتوحة على الحقيقي: «نوع من الكسل يستدرجني دون هوادة إلى ركوب قطار الحياة العادية، وكما يستمتع العبد في أحلامه بحرية متخيلة، ويخشى الاستيقاظ عندما يستشعر وهم الحرية، كذلك أتخوف من الاستيقاظ من هذه الغفوة»[15]. يمكن في مسار الشك أن نستبعد الجنون بالكامل، ذلك أن الشك، بما أنه شك منهجي، مودع داخل تلك الإرادة الخاصة بالصحو الذي يعد، في كل لحظة، انتزاعا إراديا من إغراءات الجنون. وكما هو أمر كل فكر شكاك يستدعي الفكر والذات التي تفكر، فإن إرادة الشك تكون قد أقصت كل الأشكال اللاإرادية للافتتان باللاعقل، وكذا الإمكانية النيتشوية للفيلسوف المجنون. فقبل الكوجيطو بكثير كانت هناك الضرورة العتيقة للإرادة والاختيار بين العقل واللاعقل. إن العقل الكلاسيكي لا يعثر على الأخلاق في رحلته نحو الحقيقة

---

(14) Discours de la Méthode, IVe partie, Pléiade, p. 147.

(15) Première méditation, Pléiade, p. 272.

على شكل قوانين أخلاقية. إن الأخلاق، باعتبارها اختيارا ضد اللاعقل، هي أصل البدايات الأولى لكل فكر سليم، وتشير مساحتها الممتدة إلى ما لا نهاية التفكير، إلى مدار حرية هي أصلا مبادرة من مبادرات العقل.

لقد ولد العقل في العصر الكلاسيكي داخل فضاء الأخلاق، وهو ما يمنح، دون شك، التعرف على الجنون في هذه الفترة – أو عدم التعرف كما تشاؤون – أسلوبه الخاص. فكل جنون، كما هو شأن كل عقل، يخفي اختيارا لا يتم تحقيقه بشكل حر. وهذا ما يمكن تخمينه من الضرورة الملحة للشك الديكارتي. إلا أن الاختيار في ذاته، ذلك الموقف المكون للعقل، الذي يقصى داخله اللاعقل بشكل حر، سيكشف عن نفسه في فكر سبينوزا، وفي المجهودات الناقصة «لإصلاح الإدراك». ففي هذا العمل يمْثل العقل أولا باعتباره قرارا ضد كل أشكال اللاعقل الموجودة، وذلك ضمن الوعي الصريح بأن «كل النسخ الأكثر اعتيادا في الحياة اليومية هي نسخ عبثية وبلا جدوى». وبناء عليه، علينا أن ننطلق في رحلة بحث عن الخير، و«سيكون اكتشاف هذا الأخير وامتلاكه ثمرة، هي فرح أزلي مستمر ومستقل بذاته». إن الأمر يتعلق بما يشبه الرهان الأخلاقي الذي يرتبط ربحه باكتشافنا أن ممارسة الحرية تتم داخل الامتلاء المحسوس للعقل الذي يقود، في تمازجه مع الطبيعة منظورا إليها ككلية، إلى طبيعة عليا. «ما هي هذه الفلسفة إذن؟ سنبين أنها معرفة الوحدة التي تجمع بين الروح المفكرة بالطبيعة في كليتها»[16]. إن حرية الرهان تنتهي عند وحدة لتختفي كاختيار، وتتحقق كضرورة للعقل. إلا أن هذا التحقق لم يكن ممكنا إلا استنادا إلى جنون متآمر سيكشف كلية عن خطره المحدق من كل جانب. لقد كان العقل في القرن 19 يحاول أن يتحدد في علاقته باللاعقل على أرضية ضرورة إيجابية، لا داخل فضاء الاختيار. حينها لن يكون رفض الجنون إقصاء أخلاقيا، بل مسافة محددة سلفا. ولن يكون على العقل أن ينفصل عن الجنون، بل يقدم نفسه على أنه كيان سابق عليه دون إقصاء إمكانية استلابه. ولكن الجنون سيرى النور ضمن بريق الحرية، فالكلاسيكية كانت متشبثة بهذا الاختيار الأساس كشرط لممارسة العقل.

ففي الوقت الذي كان فيه القرن 18 يحتجز امرأة ويعتبرها مجنونة، لأنها «قدمت اعترافات بطريقتها الخاصة»، ويعتقل قسا لأنه لا يبدي أية علامة من علامات الرحمة، فإن الحكم الذي يدين الجنون استنادا إلى هذا الشكل، لم يكن يخف مسبقات أخلاقية. إنه كان يكتفي بالكشف عن الفاصل الأخلاقي بين العقل والجنون. وعي «أخلاقي» بالمعنى

(16) Réforme de l'entendement. Trad. APPUHN, Œuvres de Spinoza, éd. Garnier, t. I. pp. 228-229.

الذي كان سائدا في القرن 19 وحده يمكن أن يشمئز من المعاملة اللاإنسانية التي فرضها القرن السابق على المجانين – أو يبدي دهشته من عدم معالجتهم في المستشفيات، في فترة كان فيها العديد من الأطباء يكتبون كتبا بمستوى علمي رفيع حول الطبيعة ومعالجة السخط والكآبة أو الهستيريا. وفي واقع الأمر لم يكن للطب، باعتباره علما وضعيا، أية سلطة على الفصل الأخلاقي الذي ينبع منه كل عقل ممكن. إن خطر الجنون، في تصور الفكر الكلاسيكي، لا يعين أبدا الزلزال، ولا الباتوس الإنساني للعقل المجسد، ولكنه يحيل على تلك المنطقة حيث سيولد تمزق للحرية بمساعدة العقل، وجه الإنسان ذاته. وفي زمن بينال، عندما كان الرابط الأساس للأخلاق والعقل ينقلب إلى رابط ثانوي للعقل والأخلاق، ولم يكن الجنون سوى تحول من التحولات التي لحقت العقل، بشكل لاإرادي، خارجه، في تلك الفترة سنكتشف بفظاعة وضعية المجانين في زنازين السجن. وسيتقزز الناس من رؤية «أبرياء» يعاملون كـ«متهمين». وهذا لا يعني أن الجنون قد بدأ أخيرا يتمتع بوضع إنساني، أو أن تطور الباتولوجيا الذهنية خرجت لأول مرة من ماقبل تاريخها الهمجي، بل تعني فقط أن الإنسان قد غير من علاقته الأصلية مع الجنون، ولم يعد ينظر إليه إلا منعكسا على ذاته، ضمن الحادثة الإنسانية للمرض. حينها بدا له أن ليس من الإنسانية في شيء ترك المجانين يعانون داخل دور الإصلاح أو السجون، دون أن يدروا أن إمكانية الجنون عند الإنسان الكلاسيكي مرتبطة باختيار مكون للعقل ومكون، تبعا لذلك، للإنسان نفسه. وهو ما يعني أن الأمر لا يتعلق في القرن 17 أو القرن 18 بتعامل «إنساني» مع الجنون. ذلك أن الجنون هو غير إنساني بقوة القانون، وهو بذلك يشكل الجانب الآخر لاختيار يفتح للإنسان حرية ممارسته لطبيعته العقلانية. فأن يكون المجانين من بين الخاضعين للإصلاح فإن هذا لا يدل لا على تعامي ولا على خلط ولا أحكام مسبقة، بل يتعلق الأمر بنية مبيتة تروم ترك المجنون يتكلم لغته الخاصة.

* * *

إن تجربة الاختيار والحرية هذه، وهي تجربة متزامنة مع العقل، تؤسس بوضوح شديد عند الإنسان الكلاسيكي لاستمرارية تمتد دون انقطاع على امتداد المنطقة التي يغطيها اللاعقل: خلل في التقاليد الأخلاقية وخلل في الذهن، جنون حقيقي ومصطنع، هذيان وكذب، كل هذه العناصر تنتمي في العمق إلى نفس البؤرة، وتستحق نفس التعامل.

ومع ذلك يجب ألا ننسى أن «الحمقى» لهم موقع خاص بحكم وضعهم هذا داخل عالم الحجز. وهو وضع لا يمكن اختزاله في التعامل معهم كما يتعامل مع الخاضعين للإصلاح. فداخل الحساسية العامة للاعقل هناك ما يشبه التعديل الخاص بالجنون بحصر

المعنى، ونتوجه إلى أولئك الذين يسميهم، دون تمييز دلالي دقيق، «الحمقى»، «الأذهان المستلبة أو المختلة»، و«الغريبي الأطوار»، و«المصابين بمس».

إن هذا الشكل المميز للحساسية يرسم الوجه الخاص للجنون في عالم اللاعقل. إن هذه الحساسية تعود في المقام الأول إلى الفضيحة. إن الحجز في شكله العام، يفسر أو يبرر في جميع الحالات من خلال تجنب الفضيحة، بل يقوم من خلال وضعه هذا بالإحالة على تغير هام في الوعي بالشر. لقد سمح عصر النهضة، بحرية كبيرة، بميلاد أشكال للاعقل، لقد أعطى الطابع العلني هذا للشر سلطة المثال والتوبة. لقد اتهم جول دوري Gilles de Rais في القرن 15 بأنه كان ولازال «هرطقيا ومرتدا وساحرا ولواطيا ومستحضرا للأرواح وعرافا وقاتل أبرياء ومارقا وكافرا وغير عابئ بانحراف العقيدة»[17]. وسيعترف من تلقاء نفسه بهذه الجرائم «التي كانت من الضخامة إلى درجة أنها كانت قادرة على قتل 10000 شخص»، كما تمت الإشارة إلى ذلك في اعتراف له أدلى به خارج أسوار المحكمة، ثم طالب هو نفسه «أن هذا الاعتراف، الموجه للجميع ولكل معاون من المتعاونين الذين كان أغلبهم يجهل اللاتينية، يجب أن ينشر بلغة سوقية ويعرض عليهم، ففيه من الفضائح ما يجعل نشره يخفف من ذنوبه ويستجدي رحمة الله وغفرانه»[18]. وحدث الشيء نفسه أمام المحكمة المدنية ، «فقد اشترط عرض هذه الاعترافات على جمهور الحاضرين، وسيكون مقابل ذلك التخفيف من الحكم الذي سيصدر ضده». فإلى حدود القرن 17 لم يكن يجازى الشر في صوره الأكثر عنفا والأكثر لاإنسانية إلا إذا تم الكشف عنه أمام الملأ. إن النور الذي يحقق الاعتراف، والعقاب الذي يليه قادران وحدهما على خلق توازن مع الليل الذي انبثق منه. هناك دورة لإنجاز الشر الذي يجب أن يمر بالضرورة من خلال الاعتراف العلني قبل أن يصل إلى النقطة التي سيندثر معها.

إن الحجز، على العكس من ذلك، يكشف عن شكل من أشكال الوعي الذي لا يثير اللاإنساني العار داخله. فهناك مظاهر للشر لها سلطة العدوى، وقوة الفضيحة حيث يوسع إشهارها من دائرتها إلى ما لا نهاية: النسيان وحده يمكن أن يحجب هذه المظاهر. ولقد أمر بونشارتون، أمام حالة تسمم، سرية المارستان عوض المحكمة المدنية: «وبما أن مجموعة من المعلومات كانت تهم جزءا من باريس، فقد ظهر للملك أن لا داعي لمحاكمة مجموعة من الأشخاص بعضهم تلوثت يداه بجرائم دون أن يدري، وبعضهم لم يقم بذلك

(17) Art. 41 de l'acte d'accusation, trad. Française citée par HERNANDEZ, Le Procès inquisitorial de Gilles de Rais, Paris, 1922.

(18) Sixième séance du procès (in Procès de Gilles de Rais, Paris p.232.

إلا لسهولة ارتكاب هذا النوع من الجرائم. وقد ظهر لجلالته أن هناك جرائم يجب بالضرورة أن ننساها»[19]. وخارج خطر المثال، فإن شرف العائلات وشرف الدين كافيان لطلب إيداع شخص ما في الحجز. وهذا ما تشير إليه حالة قس زج به في سان لازار: «وهكذا فإن رجل دين كهذا الذي أمامنا لا يمكن إخفاؤه بكثير من التكتم حفاظا على شرف الدين ورجاله»[20]. وبعد ذلك بكثير، وبالتحديد في القرن 18 سيدافع ماليرب Malesherbes عن الحجز كحق من حقوق العائلات التي تحاول تجنب الفضيحة: «فما نسميه الوضاعة يدخل ضمن الأفعال التي لا يبيحها النظام العام. ويبدو أن شرف عائلة يقتضي إقصاء شخص يجلب الفضيحة إلى أهله بسلوكه السيئ والقذر»[21]. وعلى النقيض من ذلك، فالسراح مرتبط بزوال خطر الفضيحة وسلامة شرف العائلة أو الكنيسة. لقد كان الأب بيرجودي معتقلا لفترة طويلة، ورغم توسلاته المتعددة لم يطلق سراحه. وعندما شاخ وأصبح معوقا، اتضح أن خطر الفضيحة قد زال نهائيا: «والخلاصة أن شلله كان نهائيا»، كما كتب دارغونسون: «لم يعد قادرا على الكتابة ولا على توقيع اسمه، لذلك يبدو لي من باب الرحمة والعدالة أن يطلق سراحه»[22]. يجب التكتم على كل أشكال الشر هذه، وهي أشكال تكاد تكون شبيهة باللاعقل. لقد كانت الكلاسيكية تستشعر نوعا من الحياء أمام اللاإنساني الذي لم يعرفه عصر النهضة أبدا.

ومع ذلك فقد كان هناك استثناء في حالات التكتم هذه. استثناء يخص المجانين[23]. وقد يتعلق الأمر بعادة قديمة كانت سائدة في القرون الوسطى وتكمن في عدم إخفاء الحمقى. فقد وضعت في بعض «بوابات الحمقى» في ألمانيا قضبان حديدية تمكن من مشاهدة المجانين المكبلين من الخارج. إن الأمر يتعلق بفرجة أقيمت على أبواب المدن. والغريب أن هذه العادة لم تختف عندما أغلقت المارستانات، بل على العكس من ذلك، لقد تطورت واتخذت في باريس ولندن هيئة مؤسسة. ففي سنة 1815، كان مستشفى بيت لحم يسمح بمشاهدة ساخط مقابل بنس واحد، هذا إذا صدق ما جاء في تقرير قدم لغرفة البلدية، وقد قدر المدخول السنوي لهذه الزيارات بنحو 400 جنيه. وهو ما يفترض أن

---

(19) Archives Bastilles, RAVAISSON, XIII, pp. 161-162.

(20) B. N. Fonds Clairambault, 986

(21) Cité in PIETRI, La Réforme de l'Etat, p. 257.

(22) B. N. Fonds Clairambault, 986.

(23) حدث أن عُرض المصابون بالأمراض التناسلية أيضا الناس، ولكن ذلك حدث في وقت متأخر ودون شك تحت تأثير الممارسة الخاصة بالمجانين. فالأب ريشار يحكي في مذكراته عن زيارة قام بها أمير الكوندي مع دوق إغيان لكي «يعبر له عن فظاعة الرذيلة».

الزيارات السنوية وصلت إلى رقم مذهل يجاور 96000 زيارة في السنة[24]؟ أما في فرنسا فقد ظلت عادة النزهات ومشاهدة الحمقى إلى حين مجيء الثورة من الهوايات الأسبوعية في أوساط بورجوازية الضفة اليسرى. وقد ذكر ميرابو في كتابه: «ملاحظات مسافر إنجليزي» أن مجانين بيساتر كانوا يعرضون على الناس كما «تعرض الحيوانات الغريبة على أي فظ قادر على دفع مقابل بسيط». وسيقوم الحارس بعرض المجانين كما يفعل مروض القرود في معرض سان جيرمان [25]. وقد اشتهر بعض السجانين بدفع المجانين إلى الرقص والقيام بحركات بهلوانية تحت ضربات السياط. والتخفيف الوحيد الذي عثرنا عليه في القرن 18 هو دفع الحمقى إلى عرض حمقى آخرين على المتفرجين، كما لو أنه كان على الجنون أن يكون شاهدا على نفسه. «يجب ألا نشكك في الطبيعة الإنسانية، فمن حق المسافر الانجليزي حضور حفل عرض المجانين كما لو أن الأمر يتجاوز الإنسانية الأكثر حنكة. وبالإمكان أن نجد علاجا لكل هذا، ولقد سبق أن قلنا ذلك، فالمجانين أنفسهم كانوا يقومون في لحظات صحوهم بعرض رفقائهم، وهو ما يقوم به هؤلاء أيضا تجاه الآخرين. وهكذا، فإن حراس هؤلاء البؤساء كانوا يستفيدون من هذه الفرجة دون أن يحسوا بأي ذنب لن يعرفوه أبدا على ما يبدو»[26].

وها هو الجنون يتحول إلى فرجة ليتجاوز صمت المارستانات ويصبح فضيحة عمومية يستمتع بها الجميع. لقد كان اللاعقل يختفي في الزوايا المظلمة للحجز، إلا أن الجنون سيظل محط عرض في مسرح العالم. وهو أمر كان يتم في واضحة النهار. بل وصل الأمر في زمن الإمبراطورية، إلى ما هو أبعد مما وصل إليه في القرون الوسطى وعصر النهضة. فالجماعة الغريبة للسفينة الزرقاء كانت تقدم عروضا تحاكي فيها المجانين[27]. أما الآن، فإن الجنون ذاته مجسد في كائنات هو ما يعرض على الناس. ولقد نظم كولميي Coulmier مدير دار شارونتون في السنوات الأولى من القرن 19 عروضه الفرجوية الشهيرة، حيث كان المجانين يلعبون دور الممثل، وأحيانا دور المتفرج المشاهد، «لقد

(24) Ned WARD, dans Londron Spy, cite le chiffre de 2 pence.
لم يكن مستحيلا في القرن 17 أن يخفض ثمن الدخول.

(25) «لقد كان الدخول إلى بيساتر مسموحا للجميع، وعندما يكون الجو صحوا كان عدد الزوار يصل إلى 2000 في اليوم الواحد. يقودهم حارس والنقود في أيديهم إلى قسم الحمقى». (Mémoires de Père Richard, loc. cit., f° 61). كانوا يقومون بزيارة كاهن إيرلندي «ينام على القش»، وقبطان بحري كان يكره رؤية الناس، «ذلك أن ظلم الإنسان هو الذي قاده إلى الجنون»، وشاب «يغني بطريقة جميلة». (المصدر نفسه).

(26) MIRABEAU, Mémoire d'un voyageur anglais, 1788, p. 213, note 1.

(27) Cf. supra, chap. 1er.

كان المستلبون الذين يشاهدون هذه العروض محط اهتمام وفضول الجمهور من بسطاء التفكير، وأحيانا سيئي السلوك. لقد كانت السلوكات الغريبة لهؤلاء البؤساء تثير الضحك الساخر، والرحمة المهينة للمتفرجين»[28]. لقد تحول الجنون إلى فرجة خالصة في عالم كان يسيطر عليه صاد[29]، وهو عالم يقدم باعتباره بؤرة لتزجية الوقت لضمير عقل معتد بنفسه. لقد ظل المجانين حتى بداية القرن 19 وإدانة روايي كولار، وحوشا - أي كائنات أو أشياء تستحق العرض.

إن الحجز يخفي اللاعقل، ويكشف عن العار الذي يستثيره، ولكنه يؤكد حضور الجنون، إنه يشير إليه بالبنان. فإذا كنا في المرة الأولى نعمل جاهدين على درء الفضيحة، فإننا في الثانية نعمل على تنظيمها. يا له من تناقض! إن العصر الكلاسيكي يدرج الجنون ضمن تجربة شمولية للاعقل، ويستوعب الأشكال الغريبة التي احتضنتها القرون الوسطى وعصر النهضة ضمن استيعاب عام دونما تمييز مع كل أشكال اللاعقل الأخرى. إلا أنها تسم هذا الجنون ذاته بعلامة خاصة: علامة الفضيحة المعلنة لا علامة المرض. ومع ذلك لم يكن هناك أي قاسم مشترك بين التجليات المنظمة لجنون القرن 18، وبين الحرية التي ولدت في أحضانها في عصر النهضة. وبناء عليه، كان الجنون حاضرا في كل مكان ومختلطا بكل تجربة من خلال صوره أو أخطاره. وفي الفترة الكلاسيكية كان الجنون يعرض، ولكن من الجانب الآخر للقضبان الحديدية. فإذا كان يعرض، فإن العرض يتم عن بعد تحت مراقبة عقل لا رابط بينه وبين الجنون، ولا يشعر بوجود تشابه كبير بينهما. لقد أصبح الجنون موضوعا للنظر: ليس وحشا في ذاته، بل حيوان بميكانيزمات غريبة، حيوانية اندثر الإنسان داخلها منذ مدة طويلة. «يمكنني أن أتصور إنسانا بلا أيدي وبلا أرجل ولا رأس(ذلك أن العادة وحدها تعلمنا أن الرأس أكثر أهمية من القدم) ولكني لا أتصور إنسانا بدون فكر: سيكون حينئذ حجرا أو بهيمة»[30].

* * *

لقد وصف ديسبورت Desportes في تقرير له عن «مصلحة المستلبين» غرف بيساتر كما كانت عليه في نهاية القرن 18 بالعبارات التالية: «فالمسكين لم يكن يتوفر على أثاث سوى سرير مهترئ، يغطيه القش وموضوع بجانب الحائط من الرأس إلى القدمين بحيث إن النائم لا يستطيع النوم بفعل الماء الذي يتسلل من الشقوق ويتسرب إلى الغرفة». أما غرف

---

(28) ESQUIROL, « Mémoire historique et statistique de la Maison Royale de Charenton », in Des maladies mentale, II, p. 222.

(29) Ibid.

(30) PASCAL, Pensées, éd. Brunschvicg, n. 339.

السالبيترير فما يجعل من السكن فيها شيئا خطيرا وعادة ما يكون مميتا، هو أنه في فصل الشتاء عندما يفيض نهر السين، فإن الغرف الموجودة على مستوى مجاري الصرف الصحي، لا تصبح قذرة فحسب، بل ملاذا لجرذان ضخمة تنقض ليلا على أولئك البؤساء المسجونين، وتحدث في أجسادهم جروحا. وقد عثر على مجنونات وقد مزقت أيديهن وأرجلهن ووجوههن بشكل فظيع أدى إلى وفاة الكثيرات منهن. «ومع ذلك، فإن الأمر لا يتعلق هنا سوى بزنازين وغرف خصصت منذ زمن بعيد للمستلبين الأكثر خطورة واضطرابا. فإذا أصبحوا أكثر هدوءا، ولم يعد هناك من شخص يخشى من تهديده، فإنهم يجمعون في زنزانات أكثر اتساعا. ولقد استطاع أحد أتباع توك الأكثر نشاطا، يتعلق الأمر ب جودفري هيغينز Godfrey Higgins الحصول على حق زيارة مارستان يورك York بصفته مفتشا متطوعا، وذلك مقابل 20 جنيها. فقد اكتشف في إحدى زياراته وجود غرفة لا تتجاوز مساحتها8 أقدام في كل جانب (حوالي 6 م) تحتله 13 امرأة ليلا، أما في النهار فيشغلن غرفة أوسع منها بقليل»[31].

أما في الحالة المناقضة التي يشكل فيها الحمقى خطرا صريحا، فإنهم يعمدون إلى إخضاعهم لنظام قسري، ليس من طبيعة عقابية، بل يسمح بتحديد الحدود الفيزيقية لجنون مسعور. وعادة ما كان يتم تقييدهم إلى الحائط أو السرير، وكانت المجنونات الكثيرات الاضطراب تُقيدن في بيت لحم من أرجلهن إلى حائط ممر طويل، ولا يغطي أجسادهن سوى قماش رث. وفي مستشفى آخر، وهو مستشفى غرين Green، كانت تنتاب امرأة أزمات حادة، فكانت توضع في حظيرة خنزير وقد قيدت يداها مع رجليها، وعندما تمر الأزمة تربط بسريرها عارية بلا غطاء، وعندما يسمح لها بأن تخطو بعض الخطوات، فإن ذلك كان يتم بوضع قضيب حديدي بين رجليها وهو مشدود إلى كاحلها وموصول بأصفاد وضعت في يديها. ويقدم ساموييل توك Samuel Tuke في «تقرير عن وضعية المستلبين الفقراء» بعض التفاصيل الخاصة بنسق متماسك كان قد أقيم في بيت لحم من أجل التحكم في مجنون ساخط: «لقد كان يربط بسلسلة طويلة تخترق الحائط، مما يسمح للحارس بالتحكم فيه وقيادته من الخارج. أما حول العنق فتوضع حلقة كبيرة متحركة لأنها موضوعة في قضيب عمودي مثبت إلى السقف وإلى أرضية الزنزانة من الجانبين. وعندما بدأ إصلاح بيت لحم عثر على رجل عاش في هذه الزنزانة لمدة 12 سنة خضع خلالها لهذا النظام»[32].

---

(31) D. H. TUKE, Chapters on the History of the Insane, p. 151.

(32) Il s'appelait Norris. Il mourut un an après sa délivrance.

عندما وصلت هذه الممارسات إلى الحد الأقصى للعنف، اتضح أن الأمر لم يعد يتعلق بوعي يريد أن يعاقب ولا بإرادة للإصلاح. لقد كانت فكرة التوبة غريبة تماما عن هذا النظام. لقد كانت هناك صورة للحيوانية تقض مضاجع المستشفيات. وكان الجنون يستعير وجهه من قناع الحيوان. فهؤلاء الذين يُربطون إلى الجدران ليسوا رجالا فقدوا عقولهم، بل حيوانات كانت فريسة لسعار طبيعي: كما لو أن الجنون في حالته القصوى، وقد تحرر من ذلك اللاعقل الأخلاقي حيث تثوي أشكاله الأقل حدة، ارتبط بقوة بالعنف المباشر للحيوانية. إن هذا النموذج الحيواني يفرض نفسه في المارستانات، ويمنحها طابع القفص ومعرض الوحوش. ولقد وصف كوغيل Coguel السالبيتريير في نهاية القرن 18 بالعبارات التالية: «إن المجنونات المصابات بنوبة سخط يربطن كالكلاب بباب الغرفة، وبهو طويل بقضبان من حديد يفصلهن عن الحارسات والزوار. ومن خلال هذه القضبان تقدم لهن الأطعمة والقش الذي يتخذنه سريرا، وبواسطة ممشاط تنظف الغرفة وتزال أوساخها»[33]. لقد كان لمعرض الوحوش في مستشفى نانت NANTES شكل قفص فردي هيئ لحيوان ضاري. ولم ير من قبل إسكيرول «هذا العدد الهائل من المفاتيح والمزالج والقضبان الحديدية التي تستعمل من أجل تدعيم أبواب الزنزانات. ولقد كانت هناك فتحات صغيرة في الباب، هي الأخرى محروسة بقضبان حديدية ومصراع. وبجانب هذه الفتحة علقت سلسلة مثبتة في الحائط، وفي طرفها الآخر كان هناك وعاء شبيه بالسنبك يوضع فيه الأكل ويلقى به داخل الزنزانة من خلال تلك الفتحة»[34]. وعندما وصل فوديري Foderé إلى مستشفى ستراسبورغ سنة 1814 وجد أمامه ما يشبه حظيرة إنسانية وقد أقيمت بعناية وترتيب فائقين: «وقد خصصت للمجانين المزعجين والقذرين». وقد ذهب بهم خيالهم إلى حد وضع «ما يشبه الأقفاص أو الدواليب المصنوعة من الخشب تكاد تتسع لشخص واحد متوسط القامة» في الطرف القصي من القاعات. لقد كانت لهذه الأقفاص سقفية مفتوحة وليست موضوعة على الأرض مباشرة، بل مفصولة عنها حوالي 15 سنتيمترا، وقد وضع فوق هذه اللاطات شيء من القش «ينام فوقه الأحمق، عاريا أو شبه عار وفوقه يتناول طعامه ويقضي حاجته»[35].

نحن هنا أمام نظام أمني حقيقي لمجابهة عنف المستلبين وانفجار سخطهم. وقد نظر إلى هذا الانفجار الهائج باعتباره خطرا اجتماعيا، إلا أن الأهم هو أن بلورة هذا النظام قام

---

(33) COGUEL, La Vie parisienne sous Louis XVI, Paris, 1882.

(34) ESQUIROL, Des maladies mentales, t. II, p. 481.

(35) FODERE, Traité du délire appliqué à la médicine, à la morale, à la législation, Paris, 1817, t. I, pp. 190-191.

على ما يشبه الحرية الحيوانية. إن هذه الواقعة السلبية التي «تكمن في عدم التعامل مع المجنون باعتباره كائنا إنسانيا» لها مضمون إيجابي، إن لهذه اللامبالاة اللاإنسانية، في واقع الأمر، قيمة حالة الوسواس: إنها متجذرة في التخوفات القديمة التي منحت العالم الحيواني، منذ غابر الأزمان والقرون الوسطى خاصة، غرابته المألوفة، ومنحته عجائبيته المهددة وكل ثقل قلقه الغامض. ومع ذلك فإن هذا الخوف الحيواني بكل عوالمه المخيالية الذي ارتبط بتصورنا للجنون ليس له نفس المعنى كما كان الأمر عليه قرنين أو ثلاثة قبل ذلك: إن المسخ الحيواني ليس علامة مرئية لقوى جهنمية، وليس حصيلة لخميائية شيطان اللاعقل. إن الحيوان الثاوي داخل الإنسان ليس له قيمة دالة على عالم آخر، لقد أصبح جنونه بدون رابط آخر سوى رابط الجنون: الجنون في حالته الطبيعية. إن الحيوانية التي تدمر كل شيء في الجنون تسلب الإنسان كل أبعاده الإنسانية، ولكنها لا تفعل ذلك من أجل تسليمه إلى قوى أخرى، بل لتعود به إلى طبيعته الخاصة في درجتها الصفر. يشكل الجنون، في أشكاله القصوى، في تصور الكلاسيكية، حالة الإنسان في علاقته المباشرة مع طابعه الحيواني دونما مرجعية أو عون[36].

1 - وسينظر لاحقا إلى هذا الحضور الحيواني في الجنون من منظور تطوري، باعتباره علامة، بل أكثر من ذلك، باعتباره المرض ذاته. أما في العصر الكلاسيكي، فإن هذا الحضور سيشكل، على العكس من ذلك، تجليا مدويا يتحدد داخله المجنون باعتباره ذاتا غير مريضة. إن الحيوانية، تحمي المجنون، في واقع الأمر، من كل الهشاشات والأشياء العرضية والمظاهر المرضية في الإنسان. إن الصلابة الحيوانية للجنون وذلك السمك الذي استعاره من العالم الأعمى للبهيمة، تحصنان المجنون ضد الجوع والحرارة والبرد والألم. وكان الاعتقاد شائعا، إلى حدود نهاية القرن 18، أن بإمكان المجانين تحمل بؤس الوجود إلى ما لانهاية. فلا داعي لحمايتهم، فهم ليسوا في حاجة إلى غطاء ولا إلى دفء. فعندما زار سامويل توك سنة 1811 «دار العمل» في إقليم الجنوب، لاحظ وجود زنزانات يتسرب إليها ضوء النهار من خلال كوى مسيجة. لقد كانت كل النساء عاريات في وقت «كانت فيه الحرارة منخفضة جدا. وقد أشار المحرار في المساء إلى 18 درجة تحت الصفر. ولقد

---

(36) إن هذا الرابط الأخلاقي بين الإنسان ذاته وبين الحيوانية، لا باعتباره قوة للمسخ، بل باعتباره حدودا للطبيعة يعبر عنه في نص لماتوران لو ريكار Mathurin Le Ricard: «إنه ذئب باعتبار ضراوته، وأسد باعتبار لباقته وثعلب باعتبار مكره وخداعه، وقرد باعتبار نفاقه، ودبي باعتبار حسده، ونمر باعتبار انتقامه، كلب باعتبار نميمته وسبابه وتشنيعه، وثعبان باعتبار بخله، ولبؤة باعتبار تقلباته، وفهد باعتبار بدعه، وحية باعتبار شهوانية عينيه، وتنين يتحرق عطشا باعتبار إدمانه، وخنزير باعتبار دعارته».
(Le Fouet des Paillards, Rouen, 1623, p. 175).

كانت إحدى تلك التعيسات مستلقية على قليل من القش دون غطاء». إن قدرة المستلبين على تحمل التقلبات الجوية، كما يفعل الحيوان، سينظر إليها بينال باعتبارها عقيدة طبية. ولن يكف عن إبداء إعجابه «بطول النفس والسهولة التي من خلالها يتحمل المستلبون، نساء ورجالا، البرد الشديد الدائم في شهر نيفوس من السنة الثالثة، وفي بعض الأيام كان المحرار يشير إلى 10 أو 11 أو 16 درجة تحت الصفر، ورغم ذلك كان هناك مستلب في مستشفى بيساتر قد نزع عنه الغطاء الصوفي وجلس عاريا على كرسي في غرفته. وفي الصباح، وما إن فتح الباب حتى سارع إلى الجري وعلى جسمه قميص، وهو يحمل بين يديه قطعا من الثلج ويضعها على صدره ويتركها تذوب فيما يشبه اللذة المرضية»[37]. إن الجنون، بكل ما يشتمل عليه من وحشية حيوانية يقي الإنسان من أخطار المرض، فهذه الوحشية تمنحه مناعة شبيهة بتلك التي خصت بها الطبيعة الحيوانات. ومن الغريب حقا أن الخلل العقلي يسلم المجنون إلى الطيبوبة المباشرة للطبيعة من خلال سبل العودة إلى الحيوانية[38].

2 - ولهذا فإن الجنون، إلى هذا الحد، لم يعد من اختصاص الطب، ولن ينتمي إلى ميدان الإصلاح. فالحيوانية المنفلتة من عقالها لا يمكن التحكم فيها إلا من خلال الترويض والتبليد. ولقد تحققت ثيمة المجنون/ الحيوان فعليا في القرن 18 في التربية التي فرضت أحيانا على المستلبين. ويستشهد بينال بحالة «مؤسسة كنسية مشهورة في الجنوب الفرنسي» كان يفرض فيها على الأحمق الغريب الأطوار «الأمر بالتغير»، وإذا رفض النوم أو الأكل، فإنه «ينذر بأن إصراره على الانحراف سيعاقب في اليوم الموالي بعشر ضربات من سياط». وعلى العكس من ذلك، إذا كان خاضعا وديعا فسيسمح له بتناول «وجباته في قاعة الأكل برفقة المربي». ولكن مع أول خطأ، فإنه سينذر مباشرة بـ«ضربة شديدة من قضيب على أصابعه»[39]. وهكذا ومن خلال جدل غريب تفسر حركته كل الممارسات اللاإنسانية للحجز، لا يمكن التحكم في الحيوانية الحرة للجنون إلا من خلال الترويض، ولا يشكل الهدف منها التقليص من مستوى البعد الحيواني في اتجاه الإنساني، بل بالعودة بالإنساني إلى كل ما يشكل الحيوانية داخله. إن الجنون يكشف عن سر حيواني هو ما يشكل

---

(37) PINEL, Traité medico-philosophique, t. I, pp. 60-61.

(38) يمكن أن نذكر كتعبير آخر عن نفس الثيمة، النظام الغذائي الذي كان يتبعه حمقى بيساتر(حي سان بري): «ستة أرباع من الخبز في اليوم، حساء ممزوج بالخبز، ربع لحم يوم الأحد والثلاثاء والأربعاء، ثلث من حمص أو الفول الاثنين والجمعة، قطعة من الزبدة يوم الأربعاء وقطعة من الجبن يوم السبت». (Archives de Bicêtre. Règlement de 1781, chap. V, art. 6).

(39) PINEL, loc. Cit., p. 312.

حقيقته، وداخل هذا السر يستوعب الجنون. ففي منتصف القرن 18 اشتهر فلاح من شمال اسكتلندا بقدرته على شفاء مرض الهوس. وقد سجل بينال أن هذا الرجل المدعو غريغوري كانت له هيئة هرقل «لقد كان أسلوبه في العلاج يكمن في فرض الأعمال الفلاحية الشاقة على المستلبين، واستعمال بعضهم كحيوانات، والبعض الآخر كخدم، وإخضاعهم بضربهم في أول محاولة للتمرد»(40).

إن الجنون في تحوله إلى حيوانية، يجد حقيقته وشفاءه في الوقت ذاته: فعندما يتحول المجنون إلى بهيمة، فإن الحضور الحيواني داخل الإنسان، الذي يشكل فضيحة الجنون، سيندثر، لا لأن الحيوان يجب أن يصمت، بل لأن الإنسان ذاته قد انمحى. فداخل الإنسان الذي تحول إلى دابة، سيتبع غياب العقل الحكمة ونظامها. لقد شفي الجنون عندما استلب في شيء آخر ليس سوى حقيقته.

3 - وسيأتي زمن ستكون هذه الحيوانية الخاصة بالجنون وراء ميلاد فكرة السيكولوجيا الميكانيكية، وكذا وراء الثيمة التي من خلالها يمكن رد أشكال الجنون إلى البنيات الكبرى للحياة الحيوانية. إلا أن الحيوانية التي أعارت وجهها في القرنين 17 و18 للجنون لا تفرض، بأي شكل من الأشكال، حتمية خاصة بظواهرها. بل على العكس من ذلك، إنها تضعها في مكان حيث الحرية غير متوقعة، وحيث ينفلت السخط من عقاله. فإذا كانت الحتمية قادرة على فرض سلطتها عليه، فإن ذلك سيتم على شكل إكراه أو عقاب أو ترويض. إن الجنون لن ينضم، من خلال الحيوانية، إلى القوانين الكبرى للطبيعة والحياة، بل سيصبح شكلا من الأشكال المتعددة لكتاب يروي قصص الحيوانات الضارية. وعلى عكس ما كان متداولا في القرون الوسطى الذي يحكي من خلال عدد هائل من الوجوه الرمزية، مسخ الشر، فإن هذا الكتاب هو من طبيعة مجردة. فالشر لا يتجسد داخله بشكل عجائبي، إننا فقط نمسك شكله الأقصى، نمسك بالحقيقة دون مضمون البهيمة. لقد تحرر من كل ما يمكن أن يصنع غناه باعتباره كتابا مخياليا عن الحيوان، ليحتفظ بسلطة التهديد الغامضة: إن الخطر الخفي لحيوانيته يسهر ويقوم في الوقت ذاته بإدراج العقل داخل العنف، وتدرج الحقيقة ضمن عوالم سخط الأحمق. فعلى الرغم من المجهودات المعاصرة المبذولة من أجل تأسيس زوولوجيا وضعية(*)، فإن هوس هذه الحيوانية التي تنظر إليه باعتباره فضاء طبيعيا للجنون، ظل رابضا في جهنم العصر الكلاسيكي. وهذا

---

(40) Ibid.

(*) Zoologie positive، والزوولوجيا علم يبحث في عالم الحيوان.

الهوس يشكل العنصر المخيالي الذي انبثقت منه كل ممارسات الحجز، وكل المظاهر الأكثر وحشية وغرابة.

لقد كانت العلاقة بين الإنسان والحيوانية، في القرون الوسطى، قبل البدايات الأولى للحركة الفرنسيسكية(*)، وبعدها بكثير، وعلى الرغم من وجودها، هي علاقته المخيالية بالقوى المظلمة للشر. وعكس الإنسان هذا الرابط، في مرحلتنا هذه، على شكل موضوعية طبيعية: هي في الآن نفسه تراتبية وتنظيم وتطور. إلا أن الانتقال من الرابط الأول إلى الرابط الثاني تم في الفترة الكلاسيكية عندما نُظر إلى الحيوانية باعتبارها حالة سلبية، ولكنها طبيعية: أي في الفترة التي لم يعد الإنسان يشعر فيها بعلاقته بالحيوان إلا ضمن الخطر المطلق الذي يمثله جنون يحطم طبيعة الإنسان ضمن لامبالاة طبيعية. إن هذه الطريقة في تصور الجنون هي الدليل على أن رابط الطبيعة الإنسانية في القرن 18 ذاته لم يكن بسيطا ولا مباشرا، لقد كان يمر عبر أشكال النفي في حالاته القصوى[41].

ولقد كان على الثقافة الغربية أن تربط تصورها للجنون، كما فعلت ذلك من قبل، بالأشكال المخيالية للروابط الموجودة بين الإنسان والحيوان. ومنذ الوهلة الأولى لم يكن ارتباط الإنسان بالطبيعة وبحكمتها ونظامها أمرا بديهيا: لقد كانت هذه الفكرة متأخرة جدا، وظلت هامشية في الثقافة، وربما لم تستطع لحد الآن التسرب كثيرا إلى الفضاءات العميقة للمخيلة. وسيكون في واقع الأمر سهلا، لمن يريد التأمل في الإنسان والحيوان بشكل صاح، إدراك أن الحيوان ينتمي إلى الطبيعة المضادة، إلى سلبية تهدد النظام وتهدد بهيجانها الحكمة الإيجابية للطبيعة. وأعمال لوريمون Lautreamont خير شاهد على ذلك. فأن يكون الإنسان الغربي قد عاش لمدة ألفي سنة باعتباره حيوانا عاقلا، فإن هذا لا يعني بالضرورة أنه اعترف بوجود نظام مشترك بين العقل والحيوانية، لماذا أدرج ضمن هذا التعريف طريقته التي قادته إلى الوضعية الطبيعية؟ وفي استقلال عما أراد أرسطو قوله حقا، ألا يمكن أن نراهن على أن هذا «الحيوان العاقل» قد عين لمدة طويلة، في عرف العالم الغربي، الطريقة التي حددت من خلالها تجربة العقل الذي كان يتحرك داخل فضاء اللاعقل المنفلت من عقاله، الذي سيتخلص منه ويصبح حده النقيض؟ فعندما تحولت الفلسفة إلى أنتروبولوجيا، وعندما أراد الإنسان أن يتعرف على ذاته ضمن امتلاء طبيعي، فقد الحيوان سلطته السلبية لكي يقيم بين حتمية الطبيعة وعقل الإنسان، الشكل الإيجابي للتطور. لقد

(*) الحركة الفرنسيسكية: نسبة إليسان فرانسوا داسيز، وهو كاهن كان يقول بأن المسيح كان فقيرا، لذلك فإن الدين المسيحي يجب أن ينحاز إلى الفقراء.

(41) من يكلف نفسه عناء دراسة مقولة الطبيعة عند صاد وعلاقاته مع فلسفة القرن 18 سيعثر على تيار من هذا النوع في صورته الخالصة والمتطرفة.

تغير مضمون الصيغة اللغوية للحيوان العاقل: لقد اختفى نهائيا اللاعقل الذي كانت تشير إليه باعتباره أصل كل عقل ممكن. حينها كان على الجنون أن يخضع لحتمية الإنسان منظورا إليه باعتباره كائنا طبيعيا في حيوانيته ذاتها. وإذا كان صحيحا أن التحليلين العلمي والطبي للجنون كانا في العصر الكلاسيكي، كما سنرى ذلك، يرغبان في إدراجه ضمن الميكانيزم الطبيعي، فإن الممارسات الواقعية التي تهم الحمقى تشهد، بشكل كاف، على أن الجنون نُظر إليه من زاوية كونه عنفا صادرا عن طبيعة مضادة للحيوانية.

* * *

وفي جميع الحالات، فإن «حيوانية الجنون» هذه هي التي يستثيرها الحجز، ويجاهد في الوقت ذاته من أجل تجنب الفضيحة التي تثيرها لاأخلاقية اللامعقول. وهذا ما يكشف عن المسافة التي تأسست في العصر الكلاسيكي بين الجنون وبين أشكال اللاعقل الأخرى، حتى وإن تم الخلط بينهما من زاوية نظر ما. فإذا كانت منطقة من اللاعقل قد أُسكتت وتُرك الجنون يتكلم بحرية لغة الفضيحة، فما هي الدروس التي يمكن أن يعطيها الجنون ولا يستطيع اللاعقل إعطاءها؟ ما فحوى ذلك السخط، وذلك السعار الذي يصدر عن الأحمق، ولا نعثر عليه في كلمات معقولة صادرة، دون شك، عن المحجوزين الآخرين؟ أين تكمن مواطن دلالة الجنون؟

ابتداء من القرن 17 لا يعلمنا اللاعقل، في معناه الأكثر عمومية، أي شيء. إن الهشاشة الخطيرة للعقل التي استشعر عصر النهضة اقترابها ستُنسى وستختفي فضائحها. إن الثيمة التي كانت وثيقة الصلة بالتجربة المسيحية وعصر النهضة بدأت في الاندثار في القرن 17 رغم وجود الجنسينية(*) ووجود باسكال. وربما استمرت في الوجود، ولكن بمضمون آخر، وربما بمضمون معكوس. فلم يعد الأمر يتعلق بمطالبة العقل بالتخلي عن كبريائه وحقائقه المطلقة لكي يضيع وسط اللاعقل الكبير للتضحية. فعندما تتحدث المسيحية عن جنون الصليب، فإنها تفعل ذلك فقط من أجل إذلال خطأ العقل والكشف عن النور الأبدي للحقيقة. فمن جنون الله ينبعث الإنسان، ومن الحكمة فقط ألا نتعرف على إنسان اللاعقل الذي يعيش في هذا العالم: «يسوع الذي صلب... وكان فضيحة للعالم، وبدا ذلك الأمر جهالة وجنونا في أعين ذلك القرن». وأصبح العالم مسيحيا، وكان أمر الله الذي تجلى من خلال تقلبات التاريخ وجنون الإنسان كافيا للبرهنة الآن على أن «المسيح أصبح مرتبة في الحكمة، ويحتل المرتبة العليا داخل دائرة حكمتنا»[42]. إن فضيحة الجنون والمهانة

(*) Jansénisme: الجنسينية، عقيدة مسيحية تنسب إلى جنسنيوس، وهو مذهب أخلاقي وديني متشدد.

(42) BOSSUET, Panégyrique de Saint Bernard. Préambule. Œuvres complètes, 1861, I, p. 622.

المسيحية التي احتفظ لها باسكال بكامل قوتها، وبقيمتها الجلية، لن يكون لها معنى في الفكر المسيحي سوى ربما ذاك الذي يكشف، في كل الضمائر المتقززة، عن وجود نفوس عمياء: «لا تتعذبوا لأن صليبكم الذي أخضع الكون لكم سيكون هو الجنون وفضيحة العقول المتعجرفة». إن اللاعقل المسيحي يرفضه المسيحيون أنفسهم الآن ويلقون به على هامش العقل الذي أصبح متطابقا مع حكمة الله المجسدة. يجب أن ننتظر بعد بور روايل Port-royal قرنين - دوستوفسكي ونيتشه- لكي يستعيد المسيح مجد جنونه، ولكي يصبح للفضيحة سلطة التجلي، ولكي يكف اللاعقل عن أن يكون هو العار العلني للعقل.

ولكن في اللحظة التي كان فيها العقل المسيحي يتخلص من جنون لازمه لفترة طويلة، بدأ المجنون، وهو الفاقد للعقل، يستعيد، من خلال سعار الحيوانية، سلطة غريبة للبرهنة: كما لو أن الفضيحة التي تم طردها من هذه المنطقة، إلى ما هو أعلى من الإنسان، حيث تدخل في علاقة مع الله، وحيث ينجلي التجسيد، ستظهر في كامل قوتها حاملة لتعاليم جديدة في تلك المنطقة حيث يرتبط الإنسان بالطبيعة وبحيوانيته. وابتداء من هذا، لن ينظر إلى الصليب باعتبار فضيحته. لكن علينا ألا ننسى أن المسيح شرف طوال حياته الجنون، لقد قدسه كما قدس الإعاقة القابلة للشفاء، والخطيئة المغفورة، والفقير الموعود بالغنى الأبدي. ولقد كان سان فانسان دو بول يذكر الذين يسهرون على حراسة مجانين الحجز، بأن «القاعدة التي يجب اتباعها هي قاعدة الله، هو الذي أراد أن يكون محاطا بالمعتوهين والذين بهم هوس والمجانين والغاوين والمسكونين»(43). إن هؤلاء الأشخاص الذين تملكتهم الروح اللاإنسانية يشكلون حول هؤلاء الذين يمثلون الحكمة الأبدية، وحول ذاك الذي يجسدها، فرصة أبدية للمجد: ذلك لأنهم يحتفون بالعقل الذي حرموا منه ويمنحهم فرصة للخشوع والاعتراف بأن العقل هبة من هبات الله. وهناك ما هو أهم من ذلك، فالمسيح ذاته لم يكن يستهويه أن يكون محاطا بالمعتوهين، بل أراد أن ينظر إليه الآخرون على أنه مجنون. وبهذا سيكون بإمكانه الاطلاع، وهو في حالته تلك، على كل أشكال بؤس الإنسانية المنحطة. إن الجنون، استنادا إلى هذا، سيصبح الشكل النهائي، الدرجة القصوى «للرب المجسد في الإنسان»، قبل تحقق الصليب وخلاصه. «آه يا مخلص، أردت أن تكون فضيحة اليهود، وجنون الطيبين، لقد أردت أن تبدو خارج ذاتك، نعم إن يسوع أراد أن يبدو للناس أحمق كما هو مثبت في الإنجيل المقدس، واعتقد الناس أنه ساخط. ولقد نظر إليه أحيانا حواريوه كما لو أنه إنسان استبدت به موجة من غضب، وكان يبدو كذلك ليتأكدوا أنه يشعر بآلام المعوقين، وطهر كل حالات حزننا ليعلمهم

(43) Sermon cité in ABELLY, Vie du vénérable serviteur de Dieu Vincent de Paul, Paris, 1664, t. I p. 199.

ويعلمنا كيف نحس بآلام أولائك الذين قد يصابون بإعاقة»[44] . فعندما جاء المسيح إلى الأرض، قبل كل علامات الشرط الإنساني وعلامات الطبيعة المنهارة والبؤس والموت، لقد سار في درب هواه، وهو درب كل الأهواء أيضا، درب الحكمة المنسية - الشكل النهائي بمعنى ما قبل الموت - إن الجنون يجب أن يتحول عند هؤلاء الذين يتألمون من فرط آثاره، موضوعا للاحترام والمواساة.

إن احترام الجنون لا يعني البحث فيه عن العارض اللاإرادي والقدري للموت، بل التعرف فيه على تلك المحدودية الداخلية للحقيقة الإنسانية، محدودية جوهرية لا عرضية. وكما أن الموت هو نهاية الحياة الإنسانية داخل الزمن، فإن الجنون هو كذلك داخل الحيوانية. وكما أن الموت في عرف المسيح مقدس، فالجنون أيضا يجب أن يقدس بكل ما فيه من قذارة. لقد أعلن سان فانسان دو بول في 29 مارس 1654 لجان بارو Jean Barreau، وكان عضوا في المجمع الكهنوتي أيضا، أن أخاه أدخل إلى حجز سان لازار باعتباره مجنونا: «يجب تشريف سيدنا المسيح نظرا للحالة التي هو عليها، وعندما أرادوا ربطه قائلين «إنه في كل هذيان هناك نقيضه»، من أجل تقديس هذه الحالة التي شاءت العناية الإلهية أن يكون أخي تجسيدا لها»[45] . إن الجنون هو النقطة الحضيض في حياة الإنسانية التي أجازها الله في تجسده، مبينا بذلك ألا وجود لعنصر إنساني في الإنسان لا يمكن أن يغفر له وينقذه. لقد تم تمجيد النقطة النهائية للسقوط من خلال الحضور الإنساني: وهو الدرس الذي يجسده الجنون في القرن 17.

هذا يفسر لماذا لا يمكن الاحتفاء بالجنون في الوقت الذي تُخبأ فيه أشكال اللاعقل الأخرى بعناية. إن الفضيحة لا تحمل في ذاتها سوى المثال المعدي للخطيئة واللاأخلاق. أما الجنون، فإنه يثبت للناس إلى أي حد قذف بهم إلى الهاوية، وفي الوقت ذاته إلى أي حد يمكن أن تمتد رحمة الله، عندما يقبل بإنقاذ الإنسان. فبالنسبة لمسيحية عصر النهضة، كانت القيمة التعليمية للاعقل وفضائحه تكمن في جنون إله تجسد في صورة إنسان. أما بالنسبة للكلاسيكية، فإن التجسد لا يشكل جنونا، وما هو كذلك هو تجسد الإنسان في البهيمة التي تعد، باعتبارها نقطة نهائية داخل سيرورة السقوط، العلامة الأكثر وضوحا لخطيئته. وهي باعتبارها موضوعا نهائيا للشفقة الإلهية، تشكل رمزا للعفو الأبدي والبراءة المستعادة. وابتداء من الآن يجب البحث عن كل دروس الجنون، وقوة تعاليمه في تلك المنطقة الغامضة ذات الحدود السفلى للإنسانية، هناك حيث يتمفصل الإنسان مع الطبيعة،

---

(44) Cf. ABELLY, ibid, p. 198, Saint Vincent fait ici allusion au texte de saint Paul (I cor., I, 23) ; Judaeis quidem scandalum, Gentibus autem stultitiam.

(45) Correspondances de Saint Vincent de Paul, éd. Coste, t. V. p. 146

وحيث يشكل كلاهما انهيارا نهائيا وبراءة مطلقة. وتشير عناية الكنيسة بالحمقى، في الفترة الكلاسيكية، كما يرمز إليها سان فانسان دو بول وخورانيته(*)، أو إخوان الرحمة، وكل الجماعات الدينية التي اهتمت بالجنون وكشفته للعالم، إلى أن الكنيسة ترى في الجنون تعاليم صعبة ولكنها أساسية: البراءة المدانة للحيوان في الإنسان. وهذا الدرس هو الذي يجب أن يقرأ ويفهم من الفرجات حيث يُحتفى بسعار البهيمة الإنسانية داخل الجنون. إن هذا الوعي المسيحي بالحيوانية يهيئ، بشكل مفارق، اللحظة التي سيُتعامل فيها مع الجنون باعتباره واقعة مستقاة من الطبيعة، ويتم بسرعة نسيان ماذا تعني هذه «الطبيعة» في الفكر الكلاسيكي: إنها لا تعني الحقل الدائم الانفتاح على تحليل موضوعي، بل تشير إلى تلك المنطقة التي في أحضانها ستولد للإنسان تلك الفضيحة الدائمة التي يمثلها الجنون باعتباره يشكل حقيقته الكلية ويشكل انهياره في الوقت ذاته.

* * *

كل هذه الوقائع، وكل هذه الممارسات الغريبة التي كانت تحيط بالجنون، وكل هذه العادات التي تؤجج أواره وتروضه في الوقت ذاته، وتختصره في طابع حيواني، وتنظر إليه باعتباره تجسيدا للخلاص، كل هذا يضع الجنون في وضعية غريبة في علاقته باللاعقل. لقد كان الجنون يتعايش في الحجز مع كل أشكال اللاعقل الذي كان يلغيه ويحدد جوهره العام. ومع ذلك فالجنون كان يُعزل ويُعامل بطريقة خاصة، ويكشف عنه من خلال ما يخصصه، كما لو أنه مخترق، باعتباره لاعقلا، بحركة خاصة تتحمل ذاتها من خلال مفارقاته القصوى.

وهذا لا أهمية له في تصور شخص يريد أن يكتب تاريخ الجنون بأسلوب وضعي. فالتعرف التدريجي على الجنون في واقعه المرضي لم يتم من خلال حجز المنحلين ولا من خلال هوس الحيوانية، بل على العكس من ذلك، فإن التخلص من كل ما يمكن أن يضع الجنون داخل العالم الأخلاقي للكلاسيكية، هو الذي قاد إلى تحديد حقيقته الطبية: وهذا ما تفترضه على الأقل كل وضعية يغريها إعادة رسم مسار تطورها الخاص، كما لو أن كل تاريخ المعرفة لا يتحرك إلا من خلال حركة قوية لوضعية تكشف عن نفسها شيئا فشيئا في بنياته الأساس، وكما لو أن الأمر لا يتعلق بمسلمة تقبل منذ البداية أن شكل الوضعية الطبية يمكنها أن تحدد جوهر الجنون وسره. قد يعتبر انتماء الجنون إلى الباتولوجيا مصادرة – ما يشبه التقلبات التي هُيئ لها منذ فترة طويلة في تاريخ ثقافتنا، وليست محددة بأي شكل من الأشكال من خلال جوهر الجنون ذاته. إن حالات التقارب التي خلقتها القرون الكلاسيكية

(*) خورانية paroisse مكان لإقامة الشعائر والطقوس الدينية عند المسيحيين.

بين الجنون والانحلال مثلا، وهو ما رسخته ممارسات الحجز، توحي بصورة للجنون ضاعت إلى الأبد.

لقد اعتدنا النظر إلى الجنون باعتباره سقوطا نحو حتمية تندثر فيها كل أشكال الحرية تدريجيا. إنها لا تبين لنا فقط الانتظامات الطبيعية لحتمية تداخل أسبابه، والحركة الخطابية لأشكاله. ذلك أن الجنون لا يهدد الإنسان الحديث إلا بالعودة إلى ذلك العالم الكئيب، عالم البهائم والأشياء، وإلى حريتها المقيدة. فالقرنان 17 و18 لم يتعرفا على الجنون انطلاقا من الأفق الطبيعي، بل استنادا إلى أفق اللاعقل. فاللاعقل لا يكشف عن ميكانيزم، بل عن حرية تدمر في طريقها كل الأشكال الوحشية للحيوانية. إننا لا نعرف الآن اللاعقل إلا من خلال شكله المميز: اللامعقول الذي يؤثر في السلوكات والمواقف، ويكشف في عيني المدنس عن وجود الجنون بكل محيطه الباتولوجي. فاللامعقول لا يشكل في نظرنا سوى نمط من أنماط ظهور الجنون. أما اللاعقل، فعلى العكس من ذلك، يمتلك، في تصور الكلاسيكية، قيمة اسمية. إنه يشكل ما يشبه الوظيفة الجوهرية. فاستنادا إليه، وإليه فقط، يمكن فهم الجنون، إنه سنده. ويمكن القول إنه يشكل فضاء إمكاناته. فالجنون في تصور الإنسان الكلاسيكي لا يشكل الشرط الطبيعي، الجذر السيكولوجي الإنساني للاعقل، بل هو الشكل المحسوس فقط، والمجنون الذي يقطع مسار الانحطاط الإنساني إلى حد السخط، سيكشف عن عمق اللاعقل الذي يهدد الإنسان ويحط من بعيد من كل أشكال وجوده الطبيعي. إن الأمر لا يتعلق بانزلاق نحو حتمية، بل بانفتاح على ليل. إن العقلانية الكلاسيكية عرفت، أكثر من غيرها أو على الأقل أكثر وضعيتنا، كيف تسهر وكيف تتصور الخطر الداهم للاعقل، ذلك الفضاء الذي يهدد بمجيء حرية مطلقة.

إذا كان الإنسان المعاصر، منذ نيتشه وفرويد، قد وجد في داخله بؤرة الاحتجاج على كل حقيقة، وقادرا على التعامل مع ما يعرفه الآن عن نفسه باعتبارها قرائن قد يتسرب من خلالها اللاعقل، فإن القرن 17 اكتشف في الحضور المباشر لفكره ذاته اليقين الذي يعلن العقل داخله عن نفسه في شكله البدئي. وهذا لا يعني أن الإنسان الكلاسيكي كان في تجربته مع الحقيقة، بعيدا عن اللاعقل، كما هي حالتنا نحن الآن. صحيح أن الكوجيطو بداية مطلقة، ولكن يجب ألا ننسى أن «الغواية» سابقة على وجوده. والغواية ليست الرمز الذي تتكثف داخله وتتشكل كل أخطار تلك الحوادث السيكولوجية التي تحققها الصور والأحلام وأخطاء الحواس. فما بين الله والإنسان تمتلك الغواية معنى مطلقا: فهي تشكل في كامل امتلائها إمكانية السقوط في أحضان اللاعقل وتحت كلية سلطانه، إنها تشير إلى ما هو أكثر من انكسار النهاية الإنسانية: إنها الخطر الذي يمكن أن يمنع هذه العبقرية، فيما هو أبعد من الإنسان، من الوصول إلى الحقيقة. إن العائق الكبير لا يكمن في هذا الذهن،

بل هو كذلك في ذلك العقل. وليس ذلك لأن الحقيقة، التي تستمد من الكوجيطو لمعانها وتقود إلى حجب كل ظلال الغواية، ستنسينا سلطته الدائمة التهديد: لقد طارد هذا الخطر مسار ديكارت إلى حدود الوجود والعالم الخارجي. فكيف يمكن للاعقل في الفكر الكلاسيكي أن يكون ضمن هذه الشروط في مستوى حدث سيكولوجي، أو في مستوى مثير انفعالي إنساني - والحال أنه يشكل العنصر الذي يولد داخله العالم بحقيقته الأصلية، الحقل الذي سيواجه العقل نفسه داخله؟ لا يمكن للعقل أن يكون أبدا، في عرف الكلاسيكية، جوهر اللاعقل، حتى في أشكاله الأكثر بدائية، ولا يمكن لأية سيكولوجيا ادعاء قول حقيقة اللاعقل. يجب، على العكس من ذلك، وضع الجنون في الأفق الحر للاعقل من أجل استعادة أبعاده الخاصة.

فإذا تم خلط أولئك الذين نسميهم «المرضى العقليين» بالمنحلين والمدنسين والمنحرفين والضالين، فإن ذلك لا يعني عدم الاهتمام بالجنون وبحتميته الخاصة وبراءته، بل لأنهم أسندوا إلى اللاعقل كامل حقوقه. إن تخليص المجانين، و«تحريرهم» من هذه الشبهات، لا يعني تنقيتهم من بعض الأحكام المسبقة القديمة، بل من أجل التغاضي عن ذلك، ومن أجل ترك تلك العناية الخاصة باللاعقل تثوي في أحضان «نوم سيكولوجي»، تلك العناية التي تمنح العقلانية الكلاسيكية معنى حادا. ويقود هذا الخلط داخل المستشفيات، وهو خلط لن يرى نهايته إلا مع بداية القرن 19، إلى الاعتقاد أن المجنون كان مهملا داخل صورته السيكولوجية، ولكن ذلك في حدود أننا نتعرف فيه على قرابته العميقة مع كل أشكال اللاعقل. إن اعتقال الأحمق والمنحرف أو الهرطقي يحد من واقعة الجنون، ولكنه يكشف عن إمكانية اللاعقل الأبدية. وهذا التهديد، في شكله المجرد والكوني، هو ما حاولت ممارسات الحجز التغلب عليه.

إن علاقة السقوط بالأشكال المتنوعة للخطيئة شبيهة بعلاقة الجنون بالوجوه الأخرى للاعقل: المبدأ والحركة الأصلية والذنب في تماسه التزامني مع البراءة في شكلها الأمثل، النموذج الأعلى المتكرر باستمرار لما يمكن نسيانه داخل العار. إذا كان الجنون يشكل مثلا داخل عالم الحجز، وإذا كنا نعرفه ونخفي كل مظاهر اللاعقل، فلأنه يحمل داخله كل قوى الفضيحة. إنه موجود في كل ما يشكل اللاعقل، ويربط بين ضفتين متقابلتين، ضفة الاختيار الأخلاقي والخطأ النسبي وكل أشكال العجز، وضفة السعار الحيواني والحرية المربوطة إلى السخط والسقوط البدئي والمطلق، ضفة الحرية الواضحة وضفة الحرية المعتمة. إن الجنون المكثف في بؤرة واحدة هو الكلية المشكلة للاعقل: النهار المذنب والليل البريء.

وهنا تكمن المفارقة الكبرى في التجربة الكلاسيكية للجنون. فقد تمت استعادتها

وإدراجها ضمن التجربة الأخلاقية للاعقل الذي حكم عليه القرن 17 بالحجز. إلا أنها مرتبطة أيضا بتجربة لاعقل حيواني شكل الحد المطلق للعقل المجسد، وفضيحة الشرط الإنساني. فالجنون الذي أدرج ضمن علامات اللاعقل البسيطة ربط بتجربة أخلاقية وبتثمين قيمي للعقل. إلا أن الجنون ربط بعالم الحيوان بلاعقله، إنه يكاد يلامس براءته الوحشية. إنها، إن شئنا، تجربة متناقضة، وبعيدة عن التحديدات القانونية للجنون التي كانت تحاول الفصل بين المسؤولية والحتمية، بين الخطأ وبين البراءة، وبعيدة أيضا عن تلك التحاليل الطبية التي كانت، في الفترة ذاتها، ماتزال تتعامل مع الجنون باعتباره ظاهرة طبيعية. ومع ذلك، كانت هناك داخل الممارسة الخاصة للجنون، تجربة تغطي بشكل سطحي كل مساحة اللاعقل. وهي تجربة قائمة على اختيار أخلاقي، ومنجذبة في الوقت ذاته نحو السخط الحيواني. ولن تتخلص النظرية الوضعية من هذا الالتباس، حتى وإن عملت على تبسيطه: لقد استعادت ثيمة الجنون/ حيوان وبراءته ضمن نظرية للاستلاب باعتبارها إوالية باتولوجية للطبيعة، وحافظت على المجنون داخل وضعية الحجز الذي اخترعه العصر الكلاسيكي. وسيحافظ عليه بشكل غامض دون أن يعترف بذلك ضمن آلية الإكراه الأخلاقي واللاعقل المتحكم فيه.

ولئن كان الطب العقلي للقرن 19، وعلمنا نحن أيضا، قد تخليا عن هذه الممارسات، وإذا كانا قد تركا معارف القرن 18 جانبا، فإنهما قد ورثا سرا كل الروابط التي أقامتها الثقافة الكلاسيكية في كليتها مع اللاعقل. لقد غيرا من مضامينها وأزاحاها عن أماكنها، واعتقدا أنهما يتحدثان عن الجنون في موضوعيته المرضية. ومع ذلك فإنهما كانا يتعاملان مع جنون مازالت الأخلاق واللاعقل والفضيحة والحيوانية تعد جزءا منه.

الجزء الثاني

مقدمة

يجب أن نعود الآن إلى تلك الحقيقة المبتذلة: لم يكن وعي الجنون يشكل، على الأقل في الثقافة الأوروبية، واقعة متماسكة، بنيت باعتبارها كتلة ومسخت باعتبارها مجموعا منسجما. إن الجنون في الوعي الغربي ظهر في أماكن متعددة في وقت واحد، مكونا ما يشبه الثريا التي بإمكانها التنقل شيئا فشيئا لتغير من قدرها وتحتفظ صورتُها بلغز الحقيقة. إن الجنون هو معنى في حالة تشظي دائم.

ولكن ما فحوى هذه المعرفة التي كانت خاصة وخفية ومحلية بحيث لا تعطى إلا في مكان واحد ومن خلال صيغة وحيدة؟ ما هي هذه المعرفة المعروفة جيدا وغير المعروفة بشكل كاف في الوقت ذاته، التي لا تدرك إلا مرة واحدة، وبطريقة واحدة ومن خلال سبيل واحد؟ ما هي الصور المنسجمة والمتحفظة للعلم التي لا تترك إلا الأشكال التي تميل إلى الغموض لوعي عملي وأسطوري أو أخلاقي؟ فإذا كانت هذه المعرفة قد مورست فقط ضمن نظام متشظي، ولا يتحقق التعرف عليها إلا بشكل غير مباشر، فإن هذا سيقود إلى اختفاء كل الحقائق.

ومع ذلك، يمكن القول إن نوعا من التنافر قد يكون أكثر أهمية في حالة تجربة الجنون من أي تجربة أخرى؛ قد يتعلق هذا التشظي بما هو أساسي في هذه التجربة وبمعطياتها الأصلية، أكثر مما يتعلق بأنماط البلورة التي يمكن اقتراح خطاطة تطورية تجمع بينها. وبينما يظهر التوافق في أغلبية أشكال المعرفة الأخرى من خلال كل صورة، فإن الاختلاف هنا يندرج ضمن البنيات، وبذلك فإنه لا يسمح بظهور وعي للجنون إلا محطما ومجزئا، انطلاقا من مبدأ حوار لا يمكن أن ينتهي. قد يحدث أن نصادف مفاهيم أو ادعاء معرفيا يغطي بطريقة سطحية هذا التشظي الأول: والشاهد على ذلك المجهود الذي يبذله العالم المعاصر لكي لا يتكلم عن الجنون إلا من خلال حدود صريحة وموضوعية لمرض عقلي، ومن أجل التغاضي عن القيم الإثارية في الدلالات المختلطة للباتولوجيا

والفيلانتروبيا. إلا أن معنى الجنون في مرحلة ما، بما فيها مرحلتنا، لا يمكن البحث عنه في الوحدة الممكنة على الأقل، بل يجب البحث عنه في ذلك الحضور الممزق. ولئن كانت تجربة الجنون حاولت تجاوز حدودها والبحث عن توازن من خلال الارتماء في أحضان الموضوعية، فلا شيء استطاع محو القيم الدرامية التي منحت لهذا الجدل منذ البداية.

ولقد كان هذا الجدل يعاود الظهور بإلحاح: كان يعيد النظر، دون كلل، من خلال أشكال متنوعة، ولكن ضمن نفس صعوبة المصالحة، في أشكال الوعي ذاتها غير القابلة للاختزال.

1 - **وعي نقدي للجنون**، وعي يتعرف عليه ويعينه استنادا إلى المعقول والرزين والحكيم أخلاقيا. إنه وعي ينخرط كلية في حكمه، قبل بلورة مفاهيمه، وعي لا يحدد بل يدين. ويُنظر إلى الجنون داخله وفق نمط تقابل سهل الاكتشاف. إنه ينفجر في غرابته الصريحة، مبينا بذلك، بارتجال وبكثير من الحجج، «أن له رأسا فارغة ومعانيه مختلطة»[1]. إن وعي الجنون، في هذه النقطة التي ما تزال في بدايتها، وعي متيقن من نفسه، أي أنه ليس مجنونا. ولكنه ارتمى، بدون حساب ولا مفاهيم، داخل الاختلاف ذاته، داخل عمق التقابل، في قلب ذلك الصراع الذي يتبادل فيه الجنون واللاجنون لغتهما البدائية، ويصبح التقابل بينهما قابلا للزحزحة: ففي غياب نقطة ثابتة يمكن أن يكون الجنون عقلا، وأن تكون تجربة الجنون حضورا سريا، خديعة من تدبير الجنون نفسه.

إن الذين يركبون الماء في رحلة السفر
يعاينون الأرض تبتعد لا الباخرة[2].

وبما أن الجنون ليس متأكدا أنه ليس جنونا، فسيكون هناك جنون أكثر عمومية من كل أشكال الجنون الأخرى، جنون يسكن في نفس المكان الذي يسكنه جنون الحكمة الأكثر عنادا.

بقدر ما أصقل نفسي وأنحتها
أعتقد أن العالم لا يكف عن الثرثرة[3].

ليس هناك من حكمة سامية وهشة أكثر من هذه. إنها تفترض، وتقتضي الانشطار الأبدي لوعي الجنون، انغماسه في الجنون وبزوغه الجديد. إنها تستند إلى قيم، أو

---

(1) REGNIER, Satire XIV. Œuvres complètes, éd. Railaud, v. 9.

(2) Ibid., v. 13-14.

(3) Ibid., v. 13-14.

بالأحرى إلى قيمة للعقل مروضة منذ البداية، ولكنها تدمرها لكي تعثر عليها بسريعا في الصحو السخري، وتتظاهر باليأس من هذا التدمير. إنه وعي نقدي يتظاهر بالدقة إلى حد القيام بنقد جذري للذات، والمجازفة بالارتماء داخل معركة مشكوك فيها. وبمعنى ما، فإن انخراط العقل انخراط كلي داخل هذا التقابل البسيط والمتغير للجنون، ولكنه ليس كليا إلا انطلاقا من إمكان خفي لانفصال كلي.

2 - **تجربة عملية للجنون**: إن الانفصال هنا ليس لا إمكانا ولا مهارة ديالكتيكية. إنه يفرض نفسه باعتباره واقعا ملموسا لأنه معطى من خلال وجود ومعايير مجموعة ما. بل أكثر من ذلك، إنه يفرض نفسه باعتباره اختيارا، اختيارا لا يمكن تجنبه، لأنه من الضروري الانحياز إلى هذا الجانب أو ذاك، في المجموعة أو خارجها. وهذا الاختيار هل هو اختيار خاطئ، ذلك أن الذين يوجدون داخل المجموعة وحدهم لهم الاختيار في تعيين هؤلاء الذي يتهمون بأنهم اختاروا البقاء في الخارج، لأنهم كانوا في الخارج. إن الوعي، النقدي منه فقط، الذي انزاحوا عنه، يستند إلى الوعي الذي يملكونه عن سبيل آخر، وتبعا لذلك يجد تبريره - واضح وغامض في الوقت ذاته - في دوغمائية مباشرة. لا يتعلق الأمر بوعي قلق لانخراطه في الاختلاف وانسجام الجنون والعقل. إنه وعي للاختلاف بين الجنون والعقل، وعي ممكن في انسجام المجموعة منظورا إليها باعتبارها حاملة لمعايير العقل. إن هذا الوعي العملي بقدر ما هو اجتماعي ومعياري ومدعوم بشكل جيد منذ البداية، فإنه وعي درامي أيضا. فإذا كان يفترض تضامن المجموعة، فإنه يشير إلى الفصل الملح.

وبهذا التمييز احتمت حرية الحوار المحفوف دائما بالمخاطر. لم يبق هناك سوى ذلك اليقين الهادئ بضرورة إسكات صوت الجنون. إنه وعي ملتبس، إنه هادئ لأنه متأكد من امتلاكه للحقيقة، ولكنه قلق من الاعتراف بالسلطة المشوشة للجنون. فالجنون في مواجهة العقل يبدو أعزل، ولكنه يكشف عن سلطات غريبة وهو يواجه النظام، وكل ما يمكن أن يكشف عنه العقل من ذاته في قوانين الأشياء والكائنات البشرية. وهذا النظام هو الذي يحس به هذا الوعي بالجنون باعتباره مهددا، والفصل الذي يقوم به قد يطوح به هو ذاته. إلا أن هذه المجازفة محدودة، بل ومزيفة منذ البداية. فلا وجود لمواجهة فعلية، بل هناك ممارسة دون تعويض لحق مطلق يمنحه وعي الجنون لذاته منذ البداية بالاعتراف بانسجامه مع العقل والكائنات الموجودة خارجه. إن الاحتفال ينتصر على النقاش، وليس تقلبات صراع واقعي هي التي تعبر عنها تجربة الجنون هذه، بل يتعلق الأمر بطقوس خالدة للتوسل. إن هذا الشكل من الوعي هو في الوقت ذاته الأقل تاريخية، إنه معطى مع كل لحظة، باعتباره رد فعل مباشر للدفاع، إلا أن هذا الدفاع لا يقوم سوى بتنشيط كل تخوفات الفظاعة. فالمارستان الحديث، إذا كنا نتحدث عن الوعي الغامض الذي يبرره ويؤكد

ضرورته، ليس إرثا خالصا عن مستشفيات الجذام. إن الوعي العملي بالجنون، الذي يبدو أنه لا يتحدد إلا من خلال شفافية غايته، هو من أكثر أشكال الوعي سمكا، وأكثرها امتلاء بالدرامات القديمة من خلال احتفاله المسكوك.

3 - **وعيي تلفظي بالجنون**، وهو وعي يمكن من القول، مباشرة دونما اعتماد على المعرفة: «هذا مجنون». وفي هذه الحالة لا يتعلق الأمر لا باحتواء الجنون ولا بإقصائه، بل يتعلق فقط بالإشارة إليه فيما يشبه الوجود الجوهري. هنا أمام ناظرينا شخص مجنون دون شك، شخص مجنون بداهة - وجود بسيط ثابت، عنيد، هو الجنون قبل أية صفة وأي حكم. إن الوعي لا يوجد إذن على مستوى القيم، على شكل مخاطر ومجازفات. إن الجنون يوجد على مستوى الكينونة، بما أنه ليس شيئا آخر سوى معرفة أحادية تكتفي بالمعاينة. وبمعنى ما، إنها أشد أشكال الوعي بالجنون نقاء، لأنها مجرد إمساك إدراكي. فبما أنها لا تعتمد على المعرفة، فإنها تتجنب هموم التشخيص ذاته. إنه الوعي السخري للمتكلم في «قريب رامو»(*)، إنه الوعي المتصالح مع نفسه الذي، بمجرد خروجه من الألم، يحكي في الوقت نفسه عن الألم والانبهار «أحلام أوريليا»(**). إن هذا الوعي رغم بساطته ليس خالصا: إنه يتضمن تراجعا أبديا، لأنه يفترض ويثبت في الوقت ذاته أنه ليس جنونا فقط، لأنه وعيه المباشر. فالجنون لا يكون هنا حاضرا ومجسدا في بداهة لا تقبل الشك إلا في حدود أن الوعي الذي يدركه قد أنكر وجوده من خلال تحديد هويته في علاقته بالجنون وفي تقابله معه. فهو ليس وعيا بالجنون إلا استنادا إلى وعي بعدم الجنون. إن هذا الوعي، على الرغم من تحرره من كل الأحكام المسبقة، وعلى الرغم من ابتعاده عن كل أشكال إكراهات القمع، هو دائما طريقة في التحكم في الجنون. إن رفضه لوصف الجنون، يفترض دائما وعيا نوعيا للذات باعتبارها غير مجنونة، فهو ليس إدراكا بسيطا إلا في حدود أنه ذلك التقابل المفاجئ: «فلأن آخرين كانوا مجانين، مثلنا، قد لا نكون نحن أيضا مجانين» كما يقول بلاك Black[4]. ولكن يجب ألا تخدعنا هذه الأسبقية البديهية لجنون الآخرين: فهي تبدو في الزمن محملة بأقدمية، ذلك أن الوعي بعدم الجنون، وفيما هو أبعد من كل ذاكرة ممكنة، قد نشر هدوءه اللازمني: «إن ساعات الجنون معدودة من خلال المنبه، أما ساعات الحكمة فلا وجود لأي منبه لقياسها»[5].

(*) قريب رامو le neveu de rameau نص لديدروا يحكي لقاء في مقهى بين الفيلسوف (أنا) وبين قريب الموسيقار رامو.

(**) أحلام أورليا les reves d'Aurelia

(4) W. BLAKE, Le Mariage du ciel et de l'enfer, trad. A. Gide, p. 24.

(5) Ibid., p. 20.

4 - **وعي تحليلي للجنون**، وهو وعي مفصول عن أشكاله وظواهره وأنماط ظهوره. إن كلية أشكاله وظواهره ليست، دون شك، دائمة الحضور في هذا الوعي، فالجنون سيخفي، لفترة طويلة أو إلى الأبد، سلطاته الأساسية وحقائقه في الشر المعروف، ولكنه سيجد في هذا الوعي التحليلي، هدوء الخير المعروف. وإذا كان القضاء على ظواهره وأسبابه أمرا مستحيلا، وهذا أمر صحيح، فإنه لن يخرج من دائرة النظرة المهيمنة. وليس الجنون داخله أكثر من كلية ظواهره، على الأقل المحتملة، فهو لا يشتمل على المزيد من المخاطر، ولا يقتضي مزيدا من الفصل، ولا يفترض المزيد من التراجع، كما هو كل موضوع معرفة. إن هذا الشكل من الوعي هو الذي يؤسس إمكانية معرفة موضوعية للجنون.

إن كل شكل من أشكال وعيه هو في الوقت ذاته كاف في ذاته ومرتبط بالأشكال الأخرى. هناك تضامن، لأن هذه الأشكال تحتاج ضمنيا إلى بعضها البعض، فلا وجود لمعرفة حول الجنون، مهما كانت درجة موضوعيتها، ومهما كان اعتمادها على أشكال المعرفة العلمية وحدها، لا تفترض، مع ذلك، الحركة السابقة لنقاش نقدي يقاس فيه العقل على الجنون، ويحس به في الوقت ذاته من خلال التقابل البسيط بينهما، ومن خلال الخطر المباشر الذي قد يصدر عنه. إنها تفترض أيضا فصلا عمليا باعتباره احتمالا، حيث تثبت الجماعة وتدعم قيمها من خلال استبعاد الجنون. وعكس ذلك، يمكن القول لا وجود لوعي نقدي بالجنون لا يحاول أن يتأسس أو يتجاوز نفسه داخل معرفة تحليلية حيث يهدأ قلق النقاش، ويتم التحكم في المخاطر، وحيث تقام المسافات بشكل نهائي. إن كل شكل من الأشكال الأربعة للوعي بالجنون يشير إلى شكل آخر أو أشكال يستخدمها كمرجعية ثابتة للتبرير أو الافتراض.

ولكن لا يمكن لأي شكل أن يُستوعب كلية داخل شكل آخر. فعلى الرغم من أن الروابط بينهما روابط متينة، فإنها لا تقود إلى خلق وحدة تؤدي على ذوبانها جميعها في شكل للوعي يتميز بالكليانية والنهائية والرتابة. ذلك أن كل واحد منها يمتلك بالطبيعة، من خلال الدلالة والأساس، استقلاله الخاص: فالوعي الأول يحاصر لحظيا منطقة لغوية فيها يثوي المعنى واللامعنى، الحقيقة والخطأ، الحكمة والنشوة، نور النهار والحلم اللامع، حدود الحكم والتخمينات اللامتناهية للرغبة، وحيث تتصارع هذه العناصر فيما بينها أيضا. أما الوعي الثاني، وهو الموروث عن الفظاعات الأبدية، فإنه يستعيد الطقوس القديمة الصامتة التي تطهر وتنشط الوعي الملتبس للمجموعة، دون أن يدري أو يريد ذلك أو يقوله. إنه يجر معه من خلال كل تاريخه الذي لا يظهر من خلال اسم. وعلى الرغم من التبريرات التي يمكن أن يقترحها هو نفسه، فإنه يظل قريبا من الصرامة الثابتة للاحتفال،

أكثر مما هو قريب من عمل اللغة. أما الوعي الثالث، فإنه لا يندرج ضمن نظام المعرفة، بل هو من نظام التعرف، إنه مرآة (كما هو الأمر مع «قريب رامو»)، أو هو ذكرى (كما هو الأمر عند نيرفال أو أرتو) - إنه يعد في العمق تأملا دائما في الذات، في اللحظة التي يعتقد فيها أنه يشير إلى الغريب أو ما هو غريب في الذات. فما يبتعد عنه، في تلفظه المباشر، في هذا الاكتشاف ذي الطبيعة الإدراكية، هو أقرب أسراره. وفي ثنايا هذا الوجود البسيط، وهو ليس وجودا للجنون الماثل هنا باعتباره شيئا معطى وأعزل، يتعرف، دون أن يدري، على الطابع المألوف لألمه. ففي الوعي التحليلي بالجنون يتم التخفيف من المأساوية ويسد باب الحوار، فلا وجود لطقوس ولا نفحة وجدانية، لقد استعادت الاستيهامات حقيقتها، وأصبحت مخاطر الطبيعة المضادة علامات وتجليات لطبيعة، فالذي يستدعي الفظاعة لا يستدعي سوى تقنيات الإلغاء. إن وعي الجنون لا يمكن أن يجد هنا توازنه إلا من خلال شكل المعرفة.

* * *

منذ أن اختفت تجربة اللامعقول مع عصر النهضة، أصبحت كل صورة من صور الجنون تفترض، في آن واحد، أشكال الوعي الأربعة هذه، لقد كانت تفترضها من خلال صراعها الغامض ووحدتها التي لا تتوقف عن التفكك، ولم يكف التوازن القائم بين العناصر التي تعود، في تجربة الجنون، إلى وعي ديالكتيكي وتمييز طقوسي وتعرف وجداني ومعرفة، عن التفكك والالتئام. إن الوجوه المتتالية للجنون في العالم الحديث تستمد ما هو مميز في سماتها المناسبة من الروابط القائمة بين هذه العناصر الأربعة الهامة. فلم يختف أي عنصر اختفاء كليا، بل حدث فقط أن أصبح أحد العناصر أكثر أهمية من العناصر الأخرى، إلى الحد الذي قد يغطي كلية على العناصر الأخرى، حيث تولد توترات وتهيمن صراعات في مستوى غير مرئي من مستويات اللغة. وقد يحدث أيضا أن تظهر ارتباطات بين هذا الشكل وذاك من أشكال الوعي، وفي هذه الحالة، فإنها تشير إلى مناطق واسعة لتجربة لها بنيتها، ولها استقلالها الخاص. كل هذه العناصر ترسم سمات مآل تاريخي.

فإذا تبنينا كرونولوجيا طويلة من عصر النهضة إلى يومنا هذا، فمن المحتمل العثور على تيار له امتداد واسع، يحول اتجاه تجربة الجنون منذ الأشكال النقدية للوعي، إلى الأشكال التحليلية. ولم يخف القرن 16 ميله إلى التجربة الديالكتيكية للجنون: لقد كان حساسا أكثر من أية مرحلة أخرى بهشاشة العلاقة بين العقل وعقل الجنون، بكل ما هو قريب ومألوف ومتشابه في حضور المجنون، بكل ما يمكن أن يدين وجودُه من وهم وتفجير لحقائق ساخرة. فمن برانت إلى إيرازم، ومن لويس لابي إلى مونتنيي وإلى شارون

وأخيرا رينيي كان هناك نفس الحماس النقدي، ونفس المواساة في التعاطي الباسم مع الجنون. «وهكذا، فإن هذا العقل هو بهيمة غريبة»[6]. ولم يكن هناك من تجربة، بما فيها التجربة الطبية، لم تقم بملاءمة مفاهيمها وقياساتها مع الحركة غير المحددة لهذا الوعي.

وعلى العكس من ذلك، ركز القرنان 19 و20 كل تساؤلاتهما على الوعي النقدي للجنون، بل ذهبا إلى حد افتراض ضرورة البحث عن حقيقة الجنون الكلية والنهائية داخلها. ذلك أن الأشكال التجريبية الأخرى ليست سوى اقتراب ومحاولات غير متطورة، وعناصر عتيقة. ومع ذلك، فإن النقد النيتشوي، وكل القيم التي أودعت في التمييز المارستاني، وكل ذلك البحث الكبير الذي أجراه أرتو، بعد نيرفال، على نفسه دون رحمة، كل هذه العناصر تقف شاهدا على أن كل أشكال وعي الجنون مازالت تحيى في قلب ثقافتنا. فألا تكون لهذه الأشكال صياغات محددة سوى صياغتها الوجدانية، فإن هذا لا يشكل حجة على أنها كانت آخذة في التلاشي أو لا تشكل امتدادا لوجود رفضته المعرفة، رغم كل شيء، منذ مدة طويلة، ولكنه، وهو يعيش في الظل، كان ينتعش في الأشكال المتحررة والأصلية للغة. ولم تكن سلطة الاعتراض عندها تزداد إلا قوة.

وعلى العكس من ذلك، فإن تجربة الجنون في العصر الكلاسيكي، تستمد توازنها من فصل يحدد حقلين مستقلين للجنون: من جهة هناك الوعي النقدي والوعي العملي، ومن جهة أخرى هناك أشكال المعرفة والتعرف. منطقة بأكملها تنكفئ على ذاتها وتحضن مجموع الممارسات والأحكام التي من خلالها كان الجنون يدان ويقصى. فما هو قريب داخلها، قريب جدا من العقل، وكل ما يهدد العقل بتشابه تافه مع الجنون، يعزل بطريقة عنيفة ويُسكت بطريقة صارمة. إن هذا الخطر الديالكتيكي للوعي المعقول وهذا الفصل المنقذ هو ما يغطي فعل الحجز. إن أهمية الحجز لا تكمن في أنه يعد شكلا مؤسساتيا، بل لأنه يختصر ويجلي أحد جزئي التجربة الكلاسيكية للجنون: ذلك الذي ينتظم داخل ممارسة منسجمة للقلق الديالكتيكي للوعي وتكرار طقوس الفصل. وعلى العكس من ذلك، ففي المنطقة الثانية يتجلى الجنون: إنه يحاول قول الحقيقة، ويدين نفسه في موقعه ذاك وينتشر في مجموع هذه الظواهر. إنه يبحث عن اكتساب طبيعة ونمط حضور إيجابي داخل العالم.

بعد أن حاولنا في الفصول السابقة تحليل حقل الحجز وأشكال الوعي التي كانت تشتمل عليها هذه الممارسة، سنحاول في الفصول المتبقية استعادة حقل التعرف على الجنون والمعرفة الخاصة به في العصر الكلاسيكي: فمن ذا الذي اعتبر مجنونا بيقين

---

(6) REGNIER, loc.cit., v. 155.

وإدراك مباشر؟ وكيف عبر الجنون عن نفسه من خلال علامات لا يمكن التشكيك فيها؟ وكيف اكتسب معنى في طبيعة أخرى؟

إلا أن هذا الفصل بين حقلين من حقول تجربة الجنون يعتبر، دون شك، عنصرا مميزا للعصر الكلاسيكي، وبالغ الأهمية في ذاته ويستحق أن نتوقف عنده بعض اللحظات.

قد يقال أن لا شيء يثير الاهتمام في هذه القطيعة، ولاشيء فيها خاص بمرحلة تاريخية بعينها. فالكثير من ممارسات الإقصاء والحماية لا تنطبق على التجربة النظرية التي نملكها عن الجنون، وهذا بالتأكيد واقعة ثابتة في التجربة الغربية. فمازال بالإمكان تلمس نوع من الانزعاج من عدم التطابق هذا، حتى مع الحرص الذي يعبر عنه ضميرنا من خلال إصراره، في تأسيس أية محاولة للفصل، بالاستنجاد بالقاعدة العلمية. ولكن ما يميز التجربة الكلاسيكية، هو عدم عثورنا على نفس الانزعاج ولا الطموح في تأسيس كيان موحد. فقد كان للجنون، لمدة قرن ونصف، وجود موزع بشكل صارم. وهناك دليل ملموس على ذلك يمكن معاينته بسهولة: فالحجز، كما رأينا، لم يكن، بأي شكل من الأشكال، ممارسة طبية، ولم ينفتح طقس الإقصاء الذي يقوم به على فضاء إيجابي للمعرفة، وكان يجب، في فرنسا، انتظار مرسوم 1785 لكي يلج نظام طبي إلى الحجز، وآخر صادر عن الجمعية الوطنية لكي يُطرح حول أي محتجز سؤال حول جنونه أو عدمه. وعلى العكس من ذلك، فإلى حدود مجيء هاسلام وبينال، لم تكن هناك، عمليا، أية ممارسة طبية ولدت من المارستان وفي المارستان. فالمعرفة الخاصة بالجنون ستتخذ موقعها ضمن متن معرفي طبي، حيث يحضر باعتباره تمييزا ضمن تمييزات أخرى، دون أن يكون هناك ما يشير إلى نمط وجود خاص للجنون في العالم، ولا إلى معنى إقصائه.

إن هذا الفصل النهائي يجعل من العصر الكلاسيكي عصرا لإدراك الجنون. فلا وجود لإمكانية حوار، ولا مواجهة بين ممارسة تتحكم في الطبيعة المضادة وتسكتها، وبين معرفة تحاول فهم حقائق الطبيعة. إن الموقف الذي كان يتوسل بما لا يعرفه الإنسان، ظل غريبا عن خطاب تأتي فيه الحقيقة إلى المعرفة. إن أشكال التجربة تطورت في ذاتها، إحداها داخل ممارسة بلا تعليق، والأخرى تسللت إلى خطاب بلا تناقض. إن الجنون المقصى كلية من جانب، والموضوعي كلية من جانب آخر، لا يكشف عن نفسه في ذاته ومن خلال لغته الخاصة. فليس التناقض هو ما يحيى داخله، بل الجنون هو الذي يحيى موزعا بين حدود التناقض. فبينما نذر العالم الغربي نفسه للعقلانية، ظل الجنون خاضعا لانقسام الإدراك.

قد يكون هذا دون شك هو سبب الصمت العميق الذي يضفي على الجنون في العصر الكلاسيكي طابع الغفوة: وتلك هي القوة التي من خلالها كان مناخ البداهة، الذي يحيط

ويحمي كل المفاهيم العملية، يفرض بها نفسه. ولقد كان العصر الكلاسيكي من أقل العصور حساسية لحالة الجنون، هو الذي كان عصر التمزقات الكبرى في الحياة العميقة. ذلك أنه، ضمن هذا المزق ذاته، لم يكن من الممكن وعي الجنون باعتباره نقطة وحيدة تنعكس عليها الأسئلة التي يطرحها الإنسان حول نفسه باعتبارها بؤرة مخيالية وواقعية في الوقت ذاته. وكثيرا ما كان ينظر، في القرن 17 نفسه، إلى الحجز بأنه غير عادل، ولم يكن جوهر العقل هو الذي يوضع موضع التساؤل. وعلى العكس من ذلك، لم يُنظر إلى المعرفة اليقينية بجوهر الجنون، أو بالنقطة التي يجب، انطلاقا منها، رسم حدوده، بأنها تهديد مباشر للمجتمع أو الإنسان الملموس. إن المبالغة في الفصل كانت تضمن هدوءا لشكلي التساؤل. ولا وجود لأي تكرار يمكن أن يشعل فتيل سؤال مركزي ونهائي من خلال وضع التجربتين في تماس مع بعضهما البعض.

* * *

ومع ذلك كانت هنا وهناك مصادفات كثيرة مدهشة. فهذان الحقلان المفصولان عن بعضهما البعض بشكل صارم، يكشفان، مع ذلك، إذا نحن دققنا فيهما النظر، عن تناظرات دقيقة في البنية. إن تراجع الجنون الذي سببته ممارسات الحجز، واختفاء شخصية المجنون باعتباره نوعا اجتماعيا مألوفا، حالات نعثر عليها بسهولة في الصفحات الآتية، وعلى نتائج وأسباب، أو لنقل لنكون محايدين ودقيقين في الحكم، سنعثر على الأشكال التي تتطابق معه في الدراسات النظرية والعلمية حول الجنون. فما وصفناه باعتباره حدثا من جهة، سنعثر عليه، في الجهة الأخرى، باعتباره شكلا للتطور المفهومي. وعلى الرغم من انفصال هذين الحقلين، فالعناصر الهامة في الجانب الأول تجد توازنها في الجانب الثاني. وهو ما يدفع إلى القول إن هذا الفصل لا يمكن النظر إليه إلا في علاقته بأشكال الوحدة التي يبيح ظهورها.

قد لا نعجب الآن إلا بالوحدة القائمة بين النظرية والتطبيق. ومع ذلك، فإن التمييز الذي تم في العصر الكلاسيكي بين أشكال الوعي بالجنون، لا يتطابق مع التمييز بين النظري والعملي. إن الوعي العلمي أو الطبي بالجنون، حتى ولو اعترف باستحالة الشفاء، فإنه منخرط دائما بشكل احتمالي ضمن نسق من العمليات التي تسمح بمحو الأعراض أو التحكم في الأسباب. ومن جهة ثانية، فإن للوعي العملي، الذي يعزل ويدين ويقصي المجنون، بالضرورة علاقة ما مع تصور سياسي وقانوني واقتصادي للفرد داخل المجتمع. وتبعا لذلك فالتمييز شيء آخر. فما نعثر عليه في هذا الجانب، تحت يافطة الحجز، يشكل اللحظة، النظرية والتطبيقية والتمييزية، إنها العودة من جديد للمأساة القديمة للإقصاء. إنها شكل من أشكال تقويم الجنون ضمن سيرورة إلغائه: يمكن صياغة كينونته ضمن سيرورة

إلغائه الملموس. وما سنصادفه الآن هو انتشار، من طبيعة نظرية وتطبيقية أيضا، حقيقة الجنون انطلاقا من كائن هو لاكينونة، ذلك أن الجنون لا يمْثُل، من خلال علاماته الأكثر بروزا، إلا باعتباره خطأ واستيهاما ووهما ولغة عبثية وخالية من أي مضمون. سيتعلق الأمر الآن بتشكل الجنون باعتباره طبيعة انطلاقا من هذه اللاطبيعة التي هي كينونته. فما تحدثنا عنه أعلاه هو إذن التشكل الدرامي لكائن انطلاقا من القضاء العنيف على وجوده. ويتعلق الآن بتشكل، ضمن صفاء المعرفة، لطبيعة انطلاقا من الكشف عن لاكينونة ما.

وفي الوقت ذاته، وبالإضافة إلى تشكل هذه الطبيعة، سنحاول الآن استخراج التجربة الوحيدة التي تستعمل كأساس للأشكال الدرامية للفصل وللحركة الهادئة لهذا التشكل. إن هذه التجربة الوحيدة الموجودة هنا وهناك، والتي تدعم وتبرر ممارسة الحجز ودورة المعرفة، هي التي تشكل التجربة الكلاسيكية حول الجنون. وهي التي يمكن تعيينها من خلال لفظة اللاعقل. فتحت هذا التمييز الكبير تمد هذه التجربة انسجامها السري: ذلك أنها تعد في الوقت ذاته سبب الفجوة، وهي عقل الوحدة التي نكتشفها وجودها على جانبي الفجوة. وهي التي تفسر لماذا نعثر على نفس أشكال التجربة في كل جهة، ولكننا لا نعثر عليها إلا من هذا الجانب أو ذاك. إن اللاعقل في العصر الكلاسيكي هو في الوقت ذاته وحدته وانقسامه.

وهناك من سيسألنا لماذا لم يتم الكشف عن هذه التجربة منذ زمن بعيد، ولماذا تم أخيرا تحديد هذا اللاعقل، استنادا إلى تشكل طبيعة، أي بخصوص العلم والطب و«الفلسفة الطبيعية»؟ ولماذا لم يتم التعامل معها إلا بالتلميح والغمز، بما أن الأمر يتعلق بالحياة الاقتصادية والاجتماعية، وأشكال الفقر والبطالة، والمؤسسات السياسية والبوليسية؟ ألا يعني هذا أن الاهتمام انصب على مآل المفاهيم لا على الحركة الواقعية التاريخية؟

وعن هذه الأسئلة نكتفي بالإجابة بأن إعادة تنظيم العالم البورجوازي في مرحلة المركانتيلية، لم يكن ينظر إلى تجربة الجنون إلا بالواسطة، ومن خلال بروفيل بعيد وبطريقة صامتة. ولقد كان الحديث عنه انطلاقا من خطوط جزئية يعد مجازفة كبرى، ولكنها كانت بالغة التجذر، على العكس من ذلك، في صور أخرى أكثر وضوحا ومقروئية. ويكفي، في هذا المستوى الأول من البحث، التنبيه على حضورها والوعد بشرح ذلك. ولكن عندما يطرح على الفيلسوف أو الطبيب مشكلة علاقات العقل وعلاقات الطبيعة والمرض، حينها يكشف الجنون عن كامل حضوره وكثافته، وتكشف كل التجارب التي ينتشر داخلها عن نقطة انسجامه، ويلج الجنون ذاته عالم اللغة. وأخيرا ستولد تجربة فريدة. فالخطوط البسيطة، التي كانت، إلى تلك الحدود، غير منسجمة، ستتخذ موقعها داخله. فكل عنصر يمكن أن يتحرك وفق قوانينه الصحيحة.

إن هذه التجربة ليست لا نظرية ولا عملية. إنها تعود إلى تلك التجارب الأساسية التي تخاطر فيها الثقافة بقيمها الخاصة، أي تلقي بها داخل التناقض. إن ثقافة كتلك الخاصة بالعصر الكلاسيكي التي أودعت الكثير من قيمها داخل العقل، قد خاطرت بالجنون بالقليل وبالكثير. خاطرت بالكثير، لأن الجنون كان يشكل التناقض المباشر لكل ما يبررها. وبالقليل، لأنها كانت تجرده من سلاحه وتحوله إلى كيان عاجز. إن هذه المجازفة القصوى والدنيا التي قبلتها الثقافة الكلاسيكية في الجنون هي ما تعبر عنه جيدا كلمة لاعقل: الوجه البسيط والمباشر والصريح للعقل. ولقد ولى هذا الشكل الخالي من أي مضمون أو قيمة هاربا، هذا الوجه السلبي بشكل خالص حيث لا توجد سوى بصمة عقل، ولكنه سيظل دائما عند اللاعقل، سبب كينونة حالته تلك.



الفصل الأول

المجنون في حديقة الأنواع

علينا الآن مساءلة الجانب الآخر من القضية. لا يتعلق الأمر بمساءلة وعي الجنون المندرج ضمن المواقف التمييزية، ما يتعلق بطقوسه المسكوكة، أو نقاشاته النقدية التي لا تنتهي، ولكن ذلك الوعي الخاص بالجنون الذي لا يلعب لعبة الفصل إلا من أجل نفسه، ذلك الوعي الذي يعلن عن وجود المجنون وينشر الجنون.

بدءا من هو المجنون، هل هو ذاك الحامل لجنونه الملغز الذي يعيش بين العقلاء، بين عقلاء القرن الثامن عشر الذي كان مازال في بداياته؟ وكيف نتعرف عليه، هو المجنون الذي كان من السهل تبين ملامحه قرنا قبل ذلك من خلال صورته المقتطعة بشكل جيد، وهي الصورة التي يجب أن تصبح الآن قناعا لوجوه كثيرة ومتنوعة؟ كيف يمكن تلمس وجوده، دون خطأ، في تفاصيل اليومي الذي يضعه، دون تمييز، مع كل هؤلاء الذين ليسوا مجانين، وكيف يمكن تمييز صورته داخل هذا المزيج المركب من سمات الجنون وعلامات صريحة دالة على عقله؟ إنها أسئلة يضعها الحكيم لا العالم، ويضعها الفيلسوف لا الطبيب، كما يضعها كل النقاد النبيهين والشكاكين والأخلاقيين.

إن الأطباء والعلماء ينكبون من جانبهم على مساءلة الجنون في ذاته، في الفضاء الطبيعي الذي يحتله، فالجنون مرض من بين أمراض أخرى، اضطرابات في الجسم والروح، فهو ظاهرة من الطبيعة، يتطور في الطبيعة وضدها في الوقت ذات.

إننا أمام نسق مزدوج للتساؤلات، ينظر، فيما يبدو، في اتجاهين مختلفين: نحو قضايا فلسفية، نقدية أكثر منها نظرية، وقضايا طبية تستدعي حركة خاصة بالمعرفة الخطابية. إنهما سؤالان يتعلق أحدهما بطبيعة العقل والطريقة التي من خلالها يبيح فصل المعقول عن غير المعقول، أما الثاني فخاص بما هو عقلاني أو لاعقلاني في الطبيعة ونزوات تغيراتها.

يتعلق الأمر بطريقتين في مساءلة الطبيعة عن مضمون العقل، ومساءلة العقل من خلال

الطبيعة. وإذا كان الحظ قد شاء أن نتناولهما منفصلين عن بعضهما البعض، ونسائل اختلافاتهما ذاتها، فإن الجواب عنهما كان مشتركا، وإذا ظهرت إلى الوجود بنية واحدة، فإنها ستكون قريبة جدا مما هو أساسي وعام في التجربة التي عاشها العصر الكلاسيكي حول الجنون، لنصل إلى الحدود الخاصة بما نسميه اللاعقل.

* * *

يحلو لسخرية القرن 18 أن تستعيد من جديد الثيمات القديمة الشكاكة لعصر النهضة. وسيحافظ فونتنيل Fontenelle على تقليد مؤسس على أهجوات فلسفية مازالت قريبة من إيرازم. يقول على لسان الجنون في مقدمة بيغماليون:

تتوطد سيطرتي بشكل أفضل دائما
أناس الحاضر أكثر حمقا من آبائهم
ويزايد أبناؤهم عليهم
أما الأحفاد، فسيكون لهم الكثير من الخرافات
أكثر من أسلافهم الغرباء[1].

ومع ذلك، فإن بنية السخرية لم تعد كما كانت في الأهجوة الرابعة عشرة لرينيي. فهي لم تعد تستند إلى اختفاء كوني للعقل في العالم، بل تستند إلى كون الجنون قد بلغت ملامحه حدا من الدقة أفقدته كل شكل مرئي وقابل للتحديد. ويُخيل لنا أن الجنون خرج من حضوره المرئي السابق، تحت تأثير واه ومستمد من مصادرة التفكير، وتبخر ما كان يشكل امتلاءه قديما، تاركا مكانه فارغا وتجلياته الصريحة غير مرئية. هناك في الجنون استعداد أساسي لمحاكاة العقل الذي يحجب، في نهاية الأمر، ما يحيل على اللامعقول داخل الجنون. بل يمكن القول إن حكمة الطبيعة هي من العمق لدرجة أنها تستعمل الجنون باعتباره دربا آخر يقود إلى العقل، إنها تجعل منه الدرب القصير المؤدي إلى الحكمة، متخطيا أشكاله الخاصة من خلال عناية غير مكشوفة: «إن النظام الذي أرادت الطبيعة إقامته في الكون قد اتخذ مجراه: كل ما يمكن قوله هو أن ما لم تستطع الطبيعة الحصول عليه من عقلنا، ستحصل عليه من خلال الجنون»[2].

إن طبيعة الجنون هي أيضا حكمته المجدية، إن سبب وجوده يكمن في الاقتراب المطرد من العقل، أن يكون من نفس طبيعته بحيث يشكلان كلاهما نصا لا فكاك لعراه، حيث لا نستطيع سوى الكشف عن غائية الطبيعة: نحن في حاجة إلى جنون الحب للحفاظ

(1) Pygmalion, prince de tyr. Prologue. Œuvres de Fontenelle, Paris, 1790, IV, p. 472.

(2) Bayle, cité in DELVOVE, Essai sur Pierre Bayle, Paris, 1096, p. 104.

على النوع، ونحن في حاجة إلى هذيان الطموح لضمان سير جيد للنظام السياسي، ونحن في حاجة إلى جشع لامعقول من أجل إنتاج الثروات. وهكذا، فإن كل أشكال الفوضى الإنسانية تندرج ضمن الحكمة الكبيرة لنظام يتجاوز الأفراد: «فبما أن جنون الكائنات البشرية هو من طبيعة واحدة، فسيكون من السهل ضبطه ضمن دائرة واحدة لكي يكون في خدمة الروابط الأشد قوة للمجتمع الإنساني: والشاهد على ذلك هو تلك الرغبة في الخلود، وذاك المجد المزيف، ومجموعة أخرى من المبادئ التي تستند إليها كل أشكال الحياة في هذا العالم»[3]. إن الجنون عند بايل Bayle وفونتنيل Fontenelle يقوم تقريبا بنفس الدور الذي يقوم به الإحساس عند مالبرانش Malebranche في الطبيعة المنهارة: تلك الحيوية اللاإرادية التي تنضم، قبل العقل بكثير ومن خلال ظلال مختلفة، إلى تلك النقطة التي يجب عليه أن يجاهد طويلا للوصول إليها. إن الجنون هو الوجه غير المرئي للنظام، الوجه الذي يجعل الإنسان، ربما رغما عنه، أداة للحكمة التي لا يعرف عن نهايتها أي شيء، إن الجنون يحدد المسافة الفاصلة بين الوقاية والعناية، بين الحساب والغائية، ففيه يختفي سمك حكمة جماعية تتحكم في الزمن[4].

فمنذ حلول القرن 17 تسلل الجنون خفية إلى نظام العقول: قديما كان الجنون منحازا إلى «التعقل الذي يقصي العقل»، لكي ينزلق إلى جانب عقل صامت يستعجل عقلانية بطيئة للتعقل، إنه يشوش على خطوطه العملية ويتجاوز، في مخاطره، تصوراته الساذجة وجهله. والحاصل، أن طبيعة الجنون هي أن يكون عقلا خفيا، هو ألا يوجد إلا من أجل العقل ومن خلاله، وألا يكون في الوجود من حضور إلا ما هو معد سلفا من قبله، وهو حضور مستلب داخله.

ولكن كيف يمكن إعداد موقع ثابت للجنون، وكيف يمكن أن نرسم له وجها لا يملك نفس سمات العقل؟ إن الجنون باعتباره شكلا غير ناضج ولاإرادي للعقل، لا يترك أي شيء يجعله يبدو غير قابل للاختزال. فبينما يرى فييسنس Viessens الإبن أن «المركز البيضوي» في الدماغ هو: «بؤرة وظائف الذهن»، لأن «الدم الشرياني يتخذ شكلا دقيقا ويتحول إلى ذهن حيواني»، وبالتالي، فإن «صحة الذهن، في أبعادها المادية، محكومة بانتظام وتساوي وحرية سير الأذهان في تلك القنوات الصغيرة»، يرفض فونتنيل الاعتراف بما يمكن أن يكون مرئيا وحاسما في معيار يتميز بالبساطة، ويسمح بالتمييز السريع بين المجنون وغير المجنون. فإذا كان المشرح على حق في ربطه الجنون بهذا الخلل الذي

(3) FONTENELLE, Dialogues des morts modernes. Dialogue IV Œuvres, 1790, I p. 278.

(4) Cf. MANDEVILLE, dans La Fable des abeilles, et Montesquieu à propos de la folie de l'honneur chez les nobles (Esprit des lois, liv. III, chap. VII).

يصيب «الشرايين الصغيرة والنحيلة»، فإننا إذا وقفنا عند هذا العنصر، فإن الخلل سيكون عاما عند الجميع: «لا وجود لرأس سليمة لا نعثر داخلها على أنابيب صغيرة في المركز البيضوي بالغة الانسداد»[5]. صحيح أننا نستطيع التعرف بسهولة على المعتوهين والمجانين الساخطين والمهووسين أو العنيفين: إلا أن هذا الأمر ليس كذلك لأنهم مجانين، وفي حدود أنهم كذلك، بل لأن هذيانهم هو من نوع خاص يضيف إلى الجوهر اللامرئي لكل جنون علامات لا توجد إلا عند المجنون: «الهائجون هم فقط مجانين من نوع خاص»[6]. ولكن إذا تجاوزنا هذه الاختلافات، فإن الجوهر العام للجنون محروم من أي شكل. إن المجنون عامة لا يحمل علامة، إنه يختلط بالآخرين، وهو حاضر في كل كائن، لا لكي يقيم حوارا أو يدخل في صراع مع العقل، بل من أجل خدمة هذا الأخير بشكل غامض من خلال أساليب خفية: إنه عبد للعقل. وسيعترف بواسيي دو سوفادج Boissier de Sauvage بعد ذلك بمدة طويلة، وقد كان طبيبا ومهتما بالطبيعة، أن الجنون «لا يقع بشكل مباشر تحت أنظار الحواس»[7].

وعلى الرغم من وجود تشابهات ظاهرية في استعمال الشك، فإن نمط حضور الجنون كان بالغ الاختلاف في بداية القرن 18 عما كان عليه الحال في عصر النهضة. لقد كان الجنون في السابق يكشف عن حضوره من خلال علامات متعددة، مهددا العقل بتناقض مباشر. ولقد كان معنى الأشياء قابلا للتغير باستمرار، بفرط ما كانت حدود الجدل صارمة. أما الآن، فالأشياء أيضا قابلة للتبدل، إلا أن الجنون فقد الكثير من صفائه، وأصبح بلا علامات ظاهرة، موجودا خارج العالم المحسوس، وتحت السطوة السرية لعقل كوني. لقد كان امتلاء وغيابا كليا في الوقت ذاته: إنه يستوطن كل مناطق العالم، ولا يترك أية جزئية من الحكمة تتمتع بالحرية، ولا يترك المجال لأي نظام، ولكنه يفلت من كل إدراك حسي. إنه هنا، في كل مكان، ولكنه لا يكون أبدا في الأشياء التي حددت كينونته.

---

(5) Histoire de l'Académie des sciences. Année 1709, éd. 1733, pp. 11-13.

(6) Dialogue des morts modernes. Dialogue IV, Œuvres, I p. 278.

ويشرح فونتنيل فيما يتعلق بالحرية أن المجانين يشبهون الآخرين. فإذا كنا نستطيع مقاومة الاستعدادات المعتدلة للدماغ فسيكون بإمكاننا مقاومة استعدادا قوي: «فهم يمتلكون الكثير من العقل رغم استعدادهم الضعيف للغباء». أو على العكس من ذلك إذا كنا لا نستطيع مقاومة استعداد عنيف، فإن استعدادا ضعيفا يكون هو أيضا محددا لذلك.

(Traité de la liberté de l'âme - attribué à Fontenelle dans l'édition Depping - III, pp. 611-612).

(7) BOISSSIER DE SAUVAGES, Nosologie méthodique, trad. Gouvion, Lyon, 1772, t. VII, p. 33.

ومع ذلك، فإن انسحاب الجنون، وهذا التفاوت الأساس بين حضوره وبين تجلياته، لا يعنيان أنه ينسحب خارج أي حالة بديهية، ليلج عالما غير قابل للإدراك، حيث تظل حقيقته مستعصية على الضبط. فألا يكون لا علامة يقينية ولا حضورا إيجابيا، فإن هذا يلقي به، بشكل مفارق، في أحضان وجود مباشر غير مقلق، وجود منتشر في كليته على السطح، ولا تراجع ممكنا للشك داخله. ومع ذلك، فإنه لا يمْثل باعتباره جنونا، بل يمْثل من خلال السمات البينة للجنون: «إن الذين يتمتعون بعقل سليم يستطيعون بسهولة فائقة التعرف على المجنون، أسهل مما هو أمر الرعاة الذين لا يستطيعون تمييز النعاج المصابة بداء كهذا»[8]. هناك بداهة تميز المجنون، ما يشبه التحديد المباشر لسماته، يبدو أنها لازمة للطابع اللامحدد للجنون. كلما كانت غامضة، كانت معرفة المجنون أفضل. وبما أننا لا نعرف أين يبدأ الجنون، فإننا نعرف، معرفة لا جدال فيها، من هو المجنون. وقد استغرب فولتير من جهلنا للطريقة التي من خلالها تفكر روح ما تفكيرا خاطئا، ومن الكيفية التي يغير من خلالها شيء ما من جوهره، والحال أننا، دون تردد، «تعودنا على اقتيادها ملفوفة في الجسد إلى الدور الصغيرة»[9].

كيف يتشكل هذا التعرف الصريح على للجنون؟ إن الأمر يتم من خلال إدراك هامشي، من خلال لقطة مراوغة، من خلال ما يشبه البرهنة التزامنية، برهنة غير مباشرة وسلبية في الوقت ذاته. ولقد حاول بواسيي دو سوفاج توضيح هذا الإدراك الملتبس الذي يتميز بيقينية: «فعندما يتصرف إنسان ما وفق نور العقل السليم، يكفي أن ننتبه إلى حركاته وإيماءاته، وإلى رغباته وخطاباته وطرقه في البرهنة لكي نكتشف الروابط التي تجمع بين أفعاله وغاياتها». وهي حالة تصدق على المجنون ذاته «لسنا في حاجة إلى التعرف على هلوسته أو هذيانه، فعندما يقوم باستنتاجات خاطئة سندرك بسهولة خطأه وهلوسته من خلال التنافر الموجود بين أفعاله، وبين سلوك الأشخاص الآخرين»[10]. إن الطريقة غير مباشرة، وذلك لأن وجود الجنون مرتبط بالإحالة على نظام العقل، وعلى ذلك الوعي الذي نستشعره ونحن أمام إنسان عاقل يؤكد لنا انسجام الخطاب ومنطقيته واستمراره. إن هذا الوعي يظل في سبات حتى المجيء الداهم للجنون الذي يتجلى دفعة واحدة، لا لأنه إيجابي، بل لأنه من نظام القطيعة. إن الجنون يظهر فجأة باعتباره لاتوافقا، أي باعتباره

---

(8) Ibid.

(9) VOLTAIRE, Dictionnaire philosophique, art. « Folie », éd. Benda, Paris, 1935, t. I, p. 286.

(10) BOISSIER DE SAUVAGES, loc. cit., t. VII, p. 34.

سلبيا كلية. ولكنه من خلال هذه السلبية ذاتها يؤكد تزامنيته. فبقدر ما لا يتجلى الجنون من خلال ما هو إيجابي داخله، يظهر المجنون، في النسيج الظاهري للعقل - الذي تم نسيانه لأنه أصبح مألوفا- باعتباره اختلافا لا يمكن تفاديه.

فلنتوقف بعض اللحظات عند هذه النقطة الأولى. دون شك، يشكل اليقين المتسرع القائم على التخمين الذي كان القرن 18 يتعرف من خلاله على المجنون، ويعجز في الوقت ذاته عن تحديد الجنون، بنية بالغة الأهمية: إن الأمر يتعلق بطابع محسوس بشكل مباشر للمجنون، وهو أيضا طابعه البديهي والدقيق. إنه بروفيل ملتبس وبعيد، وقد يكون غير مرئي للجنون. وهذا لا يعد مفارقة، بل هو رابط طبيعي للتكامل. إن المجنون كيان محسوس بشكل مباشر وبشكل مبالغ فيه، إلى درجة أننا لا نستطيع التعرف فيه على الخطابات العامة للجنون. إنه لا يظهر إلا من خلال وجود ظرفي - ما يشبه الجنون الفردي والمجهول، الذي يمكن أن نعثر عليه داخله دون أدنى خوف من الخطأ، ولكنه هنا أيضا يختفي كما ظهر. أما الجنون، فهو في تراجع دائم، إنه جوهر بعيد جدا نترك للنوزوغرافيين مهمة تحليله في ذاته.

إن بداهة المجنون هذه المتميزة بطابعها المباشر والقائمة على عقل محسوس، وعلى عكس هذا، ابتعاد الجنون إلى أقصى الحدود الخارجية التي لا يمكن إدراكها لعقل خطابي، ينتظمان كلاهما ضمن غياب الجنون. إنه جنون ليس مرتبطا بالعقل من خلال غائية عميقة، جنون موجود ضمن جدال حقيقي مع العقل الذي سيكون، على امتداد يقود من الإدراك إلى الخطاب، ومن التعرف إلى المعرفة، عمومية ملموسة، ما يشبه النوع الحي المضاعف في تجلياته. إنه نوع من غياب الجنون يسود كل التجربة الخاصة بالجنون. لقد قام هناك فراغ وامتد ربما إلى ما هو جوهري.

ذلك أن ما يشكل غيابا من جهة نظر الجنون، يمكن أن يكون ميلاد شيء آخر: إنه النقطة التي تثير تجربة أخرى ضمن العمل الصامت للبعد الإيجابي.

* * *

إن المجنون لا يكشف عن نفسه من خلال كينونته، إلا أنه إذا كان ثابت الوجود، فلأنه مختلف: والحال أن الغيرية، في الفترة التي نتحدث عنها لم يتم الإحساس بها في حينها باعتبارها اختلافا يستند إلى نوع من الاعتداد بالنفس. لقد أحس ديكارت باختلافه عن هؤلاء الحمقى الذين «يتخيلون أنفسهم جرات أو لهم أجساد من الزجاج: فهم في نهاية الأمر مجانين». ولقد كان الاعتراف القسري بجنونهم يبزغ بشكل عفوي، في العلاقة بين الأنا ونفسها: إن الذات التي تدرك الاختلاف تقيسه انطلاقا من نفسها: «لن أكون أقل غرابة

منهم إذا كنت سأحذو حذوهم». لقد كان الوعي بهذه الغيرية يخفي، في القرن 18، تحت غطاء هوية ظاهرة، بنية من طبيعة أخرى. إنها بنية لا تصاغ انطلاقا من يقين، بل استنادا إلى قاعدة عامة. إنها تخفي رابطا خارجيا يقود من الآخرين إلى ذاك الآخر المفرد الذي هو المجنون، وذلك ضمن مواجهة لا تعرض الذات لأي خطر، ولا حتى استحضارها على شكل بداهة: «إننا نطلق كلمة مجنون على ذلك المرض الخاص بأعضاء الدماغ الذي يمنع الإنسان بالضرورة من التفكير والحركة كما يفعل الآخرون»[11]. إن المجنون هو الآخر في علاقته بالآخرين، الآخر – بمعنى الاستثناء– ضمن الآخرين بالمعنى الكوني. الآن يتم الاستنجاد بكل أشكال الجوانية: إن الجنون بداهة، إلا أن صورته تنتزع من الفضاء البراني، وبداهة الرابط الذي يتحدد من خلاله يلقي به، من خلال المقارنات الموضوعية، في أحضان نظرة الذات العاقلة. هناك مسافة بين المجنون والذات التي تنطق بالجملة: «هذا مجنون». وهذه المسافة لا تشكل الفراغ الذي تحدث عنه ديكارت في «لست أنا ذاك»، ولكنها مسافة يستوطنها امتلاء نسق مزدوج للغيرية، مسافة ستكون بدءا من الآن مليئة بالإشارات، وقابلة تبعا لذلك، للقياس ومتغيرة. إن المجنون يكاد يكون مختلفا داخل مجموعة الآخرين الذين يكادون هم أنفسهم يكونون كونيين. وبناء عليه سيصبح المجنون نسبيا، ولكنه، مع ذلك، جُرد من سلطاته الخطيرة، هو الذي كان يجسد، في فكر النهضة، الحضور الغريب والخطير، في قلب العقل، لتشابه بالغ الجوانية، ها هو الآن يتراجع إلى الطرف القصي من العالم، لقد أُقصي ولم يعد يشكل قلقا من خلال حالة أمن مزدوج، فهو يمثل اختلاف الآخر في برانية الآخرين.

إن هذا الشكل الجديد من الوعي يعلن عن ميلاد رابط جديد بين الجنون والعقل: لا يتعلق الأمر بجدلية متواصلة، كما كان عليه الأمر في القرن 16، ولا بتقابل بسيط ودائم، ولا بدقة الفعل، كما كان ذلك سائدا في بداية العصر الكلاسيكي، إن الأمر يتعلق بروابط معقدة ومتشابكة فيما بينها. فمن جهة، لا يوجد الجنون إلا في علاقته بالعقل، أو على الأقل في علاقته بـ«الآخرين» الذين في عموميتهم يمثلون العقل ويمنحونه قيمة ضرورية. ومن جهة ثانية، إنه موجود من أجل العقل، وذلك لأنه يظهر أمام نظرة وعي مثالي يدركه باعتباره اختلافا عن الآخرين. إن للجنون نمطين للوجود أمام العقل، إنه في الوقت ذاته في الجانب الآخر، وأمام ناظريه. ومن جهة ثانية، إن الجنون شبيه باللاكينونة ضمن بديهية لا يمكن تجنبها، إنه غياب كلي للعقل الذي يدرك باعتباره كذلك استنادا إلى بنيات المعقول. إن الجنون في نظر العقل، فرادة خاصة تتميز خصائصها، أي السلوك واللغة والإيماءات،

---

(11) VOLTAIRE, Dictionnaire philosophique, art. « Folie », p. 285.

عن تلك التي تصدر عن غير المجنون. إن الجنون ينتشر في خصوصيته من أجل عقل لا يشكل حدا للمرجعية، بل مبدأ للحكم. إن الجنون على هذا الأساس، يُنظر إليه ضمن بنيات المعقول. فما يميز الجنون في تصور فونتنيل Fontenelle هو ديمومة رابط مزدوج مع العقل. - داخل تجربة الجنون - عقل يحدد كمعيار، وعقل محدد كذات للمعرفة.

قد يُعترض علينا بالقول إنه في كل مرحلة كان هناك أيضا تصور مزدوج للجنون: الأول أخلاقي استنادا إلى خلفية المعقول، والثاني موضوعي وطبي استنادا إلى خلفية العقلانية. فإذا تركنا القضية الكبرى للجنون الإغريقي جانبا، فسيكون صحيحا أن وعي الجنون في المرحلة اللاتينية كان موزعا على هذه الثنائية. ولقد أثار سيسرون مفارقة أمراض الروح وعلاجها: عندما يكون الجسم مريضا، يمكن للروح أن تدرك ذلك، وتتعرف عليه وتحكم. أما عندما تكون الروح مريضة، فإن الجسم لا يستطيع أن يقول لنا أي شيء عنها: «على الروح أن تخبر عن حالتها، عندما تكون ملكة الحكم هي المريضة»[12]. ولن يكون ممكنا التخلص من هذا التناقض لو لم تكن هناك جهتان للنظر مختلفتان فيما يتعلق بمرض الروح: هناك حكمة فلسفية أولا، ففي قدرتها على التمييز بين العاقل والمجنون، تضع في حساب الجنون كل ما ليس بحكمة: غير العاقلين مجانين[13]. ويمكنها، استنادا إلى التعاليم أو الاقتناع، إبعاد الأمراض عن الروح: «فلا يمكن البحث عن آثارها في الخارج، كما هو الشأن مع الجسد، وعلينا أن نستعمل كل مصادرنا وكل قوانا لكي نكون قادرين على معالجة أنفسنا بأنفسنا»[14]. وهناك ثانيا معرفة بإمكانها التعرف، داخل الجنون، على وقع الأهواء الضيقة والحركات غير المنتظمة للمِرة السوداء، وكل «تلك الأسباب التي نفكر فيها عندما نتحدث عن أتمانس Athmans ألسميون Alcmeon وأجاكس Ajax وأوربيست Orest»[15]. ويتطابق مع هذين الشكلين من التجارب نوعان من الجنون: الخبال وهو جنون «شائع جدا»، خاصة عندما «يضاف إليه البله»، والسخط، وهو مرض أكثر خطورة عرفه القانون الروماني منذ أن تمت صياغة قانون الإثني عشر 12 لوحة. فالخبال، بما أنه يتقابل مع المعقول، لا يمكن أن يصيب الحكيم أبدا. والسخط، على العكس من ذلك، وهو حدث خاص بالجسم والروح، بإمكان العقل إعادة بنائه ضمن حقل المعرفة، قادر على خلق بلبلة في ذهن الفيلسوف[16]. وبناء عليه، هناك في التقليد اللاتيني جنون يتخذ شكل

(12) CICERON, Tusculanes, liv. III, I, 1 (trad. Humbert).

(13) Ibid., liv. III, IV, 8.

(14) Ibid., liv. III, III, 5.

(15) Ibid., liv. III, V, 11.

(16) Ibid.

المعقول، وجنون يتخذ شكل العقلاني، لم تستطع أخلاقية سيسرون نفسه أن تخلط بينهما[17].

والحال أن ما حدث في القرن 18 هو زحزحة لزوايا النظر التي، بفضلها، اندمجت فيما بينها بنيات المعقول واللاعقلاني، لكي تشكل نسيجا ضيقا سيصبح التمييز بينهما لمدة طويلة غير ممكن. لقد انتظمتا شيئا فشيئا ضمن وحدة جنون واحد نُظر إليه كلية في تقابله مع المعقول، وفيما يقدمه من ذاته إلى العقلاني. وسيصبح المجنون، مع هذا التراجع ذاته، باعتباره اختلافا خالصا، وغريبا بامتياز و«آخر» بشكل مضاعف، سيصبح موضوعا لتحليل عقلاني، امتلاء يوهب للمعرفة، إدراكا بديهيا، وسيكون هذا في حدود أنه ذاك. فبدءا من النصف الأول من القرن 18، وهو ما يعطيه ثقله الحاسم في تاريخ اللاعقل، ستصبح السلبية الأخلاقية للمجنون وإيجابية ما يمكن أن نعرفه عنه شيئا واحدا: المسافة النقدية والمثيرة للرفض، عدم الاعتراف، غياب الشخصية يتحول إلى فضاء تزدهر فيه بشكل هادئ كل الطبائع التي تنشر شيئا فشيئا حقيقة موضوعية. وهذه الحركة هي التي نعثر عليها في التعريف الملغز الذي تقدمه الموسوعة: «الانزياح عن العقل دون معرفة ذلك، لانعدام الأفكار، معناه الغباء. الانزياح عن العقل والوعي بذلك، لأننا تحت نير عبودية هوى عنيف، معناه كون المرء ضعيفا. أما الابتعاد عنه بثقة وباقتناع تام، فهذا فيما يبدو هو ما نطلق عليه الجنون»[18].

إنه تعريف غريب، وهو كذلك لجفافه، وبهذا يبدو قريبا من التقليد الفلسفي والأخلاقي القديم. ومع ذلك، فإنه يحتوي بشكل مواز على كل تلك الحركة التي جددت التفكير في الجنون: تراكب وتطابق مفروضين بين تعريف لسلبية الانزياح (إن الجنون هو دائما مساحة تجاه العقل، فراغ قائم وموزون)، وتعريف من خلال امتلاء الطبائع والسمات التي تقيم من خلال شكل إيجابي، روابط بين العقل (ثقة واقتناع، نسق للاعتقاد يجعل اختلا ف الجنون والعقل في ذات الوقت تشابها، ينفلت التناقض من إسار ذاته ضمن وقاء وهمي، يمتلئ الصراخ بكل ما هو ظاهر، ولكنها مظاهر العقل ذاته). وسيحل محل التقابل القديم والبسيط بين قوى العقل وبين قوى الحمق، تقابل أكثر تعقيدا وأكثر قدرة على الانفلات. إن الجنون هو غياب العقل، ولكنه غياب يبدو من خلال شكل إيجابي، وذلك

(17) في هذه التوسكولان ذاتها Tusculanes نعثر على مجهود من أجل تجاوز التقابل: السخط - الاستلاب ضمن نفس الدائرة الأخلاقية: «إن نفسا قوية لا يمكن أن يصيبها المرض، أما الجسد فيمكن أن يصاب بالمرض، ولكن يمكن أن يمرض الجسد دون أن نكون مسؤولين عن ذلك، والأمر ليس كذلك بالنسبة للروح التي تعد كل أهواؤها احتقارا للعقل» (ibid., liv. IV, XIV, 31).

(18) Encyclopédie, art. «Folie».

ضمن تطابق وتشابه مشكوك فيهما، ولكنه لا يستطيع خداع أحد. إن المجنون ينزاح عن العقل، ولكنه يضع للتداول صورا ومعتقدات وبرهنة نعثر على شبيهاتها عند الإنسان العاقل. ولذلك، فإن المجنون لا يمكن أن يكون مجنونا لذاته، فهو كذلك في أعين طرف ثالث، هو وحده القادر على التمييز بين العقل في ذاته وبين ممارسة العقل.

ونعثر في التصور الذي يقدمه القرن 18 عن المجنون على أشياء متشابكة فيما بينها، ما هو مفرط في الإيجابية، وما هو موغل في السلبية. إن الإيجابي ليس شيئا آخر سوى العقل ذاته، حتى وإن بدا من خلال شكل غريب. أما السلبي فهو كون الجنون ليس سوى نسخة عبثية من العقل. إن الجنون هو العقل مضافا إليه خيط بالغ الرقة من السلبية، وهو من العناصر الأقرب إلى العقل. وما لا يمكن اختزاله، إنه العقل وقد لازمته قرينة لا تمحى: اللاعقل.

فلنقم الآن بعملية ربط بين الخيوط السابقة. ما فحوى بداهة المجنون التي عايناها سابقا، استنادا إلى مفارقة غياب الجنون هذا؟ إنه ليس شيئا آخر سوى الحضور الغريب للعقل، الذي يجتاح كل ما هو إيجابي عند المجنون الذي تشكل بداهة جنونه قرينة تؤثر في العقل، ولكنها لن تدخل أي عنصر غريب وموضوعي.

وماذا عن التداخل القائم بين بنيات العقلاني وبنيات المعقول؟ إن العقل يتعرف مباشرة، ضمن نفس الحركة التي تميز إدراك الجنون في العصر الكلاسيكي، على سلبية المجنون في اللامعقول، ولكنه يتعرف على نفسه في المضمون العقلاني لكل جنون. وسيتعرف على نفسه باعتباره مضمونا، وباعتباره طبيعة، وباعتباره خطابا، وفي النهاية باعتباره عقلا للجنون، دون أن ننسى تحديد المسافة الفاصلة بين العقل وعقل المجنون التي لا يمكن تجاوزها. وبهذا المعنى، فإن العقل بإمكانه أن يجتاح الجنون كلية، ويكون تحت سيطرته، لأنه هو الذي يسكنه سرا. ولكن العقل سيحافظ على الجنون خارجه. وإذا كان للعقل من سلطة على الجنون، فإنها سلطة تُمارس على الجنون من خارجه باعتباره موضوعا. ويندرج وضع الجنون كموضوع، وهو ما سيقوم عليه العلم الوضعي للجنون، ضمن هذه البنية الإدراكية التي سنقوم الآن بتحليلها: التعرف على عقلانية المضمون ضمن الحركة التي من خلالها تتم إدانة ما هو غير عقلاني في تجلياته.

وهنا تكمن أولى المفارقات وأكثرها تجليا للاعقل: تقابل مباشر مع العقل لا يمكن أن يكون له من مضمون سوى العقل ذاته.

* * *

إن البداهة التي لا يعترض عليها أحد «هذا مجنون» لا تستند إلى أي تحكم نظري خاص بماهية الجنون.

وعلى العكس من ذلك، فعندما يسائل الفكر الكلاسيكي الجنون، في ماهيته، لا يفعل ذلك انطلاقا من المجانين، بل انطلاقا من المرض بصفة عامة. إن الجواب عن سؤال من نوع «ما الجنون؟» يستنتج من عملية تحليلية للجنون، دون أن يكون المجنون مجبرا على التحدث عن نفسه ضمن وجود ملموس. لقد كان القرن 18 يدرك المجنون ولكنه يستنتج الجنون. وما كان يدركه في المجنون ليس الجنون، بل الوجود المعقد للعقل وما ليس عقلا. إن إعادة بناء الجنون لا يتم استنادا إلى تعددية تجارب المجانين، بل استنادا إلى الحقل المنطقي والطبيعي للمرض، حقل العقلانية.

وبما أن الداء، في الفكر الكلاسيكي، يجنح إلى أن يصبح في منأى عن أي تحديد سلبي (من خلال النهائية والتحديد والعيب)، فإن المقولة العامة للمرض ستُدرج ضمن إغواء مزدوج: لا يجب اعتبارها، هي أيضا، سوى نفي (والأمر يتعلق فعلا بميل إلى حذف مقولات من قبيل «جواهر موربيفية»)[*]، ولكن علينا أن ننفلت من ميتافيزيقا الداء، وهي الآن ميتافيزيقا عقيمة، إذا كنا نود التعرف على المرض في بعده الواقعي والإيجابي والممتلئ (الميل إلى تخليص الفكر الطبي من مقولات من قبيل «المرض بالعيب» أو «المرض بالحرمان»).

ولقد خصص بلاتر Plater في بداية القرن 17، ضمن لائحة أمراضه، موقعا هاما للأمراض السلبية: ولادة غير سليمة، العرق، الحمل، الحركة الحيوية[19]. إلا أن سوفاج سيلاحظ، فيما بعد، أن عيبا لا يمكن أن يكون لا حقيقة المرض ولا جوهره، ولا طبيعته بحصر المعنى: «صحيح أن التخلص من بعض الفضلات يسبب، في كثير من الأحيان، أمراضا، ولكن هذا لا يعني أن نطلق اسم مرض على هذا التخلص»[20] وذلك لسببين: السبب الأول هو أن الحرمان لا يشكل مبدأ نظام، بل مبدأ فوضى، وفوضى لانهائية. ذلك لأنه يقع في فضاء مفتوح، إنه تجديد متواصل لحالات النفي التي ليست كثيرة العدد كما هو حال الأشياء الواقعية، ولكنه لا متعدد كما هو حال الممكنات المنطقية: «إذا كانت هذه المؤسسة قد وجدت، فإن الأنواع ذاتها ستتضاعف إلى ما لا نهاية»[21]. وهناك ما هو أكثر من ذلك. فالأمراض في تكاثرها تفقد، بشكل مفارق، من تمايزاتها، ذلك أنه إذا كان

(*) Morbifique لفظ ينتمي إلى حقل الطب ويعني ما يسبب المرض.

(19) PLATER, Praxeos medicae ires tomi, Bâle, 1609.

(20) SAUVAGES, Nosologie méthodique, traduction française, I, p. 159.

(21) Ibid., p. 160.

جوهر المرض يكمن في الحذف، فإن الحذف، الذي لا يتمتع بأية قيمة إيجابية، لا يمكن أن يمنح المرض وجهه الخاص. وهو ما ينسحب على كل الوظائف التي تنطبق عليها من خلال ما يشبه الفعل المنطقي الفارغ فراغا كليا. إن المرض سيكون هو اللامبالاة الفقيرة للنفي الذي يمارس على غنى الطبيعة: «العيب والحرمان ليسا إيجابيين، ولا يقدمان إلى الذهن أية فكرة خاصة عن المرض»[22]. فمن أجل إعطاء المرض مضمونا إيجابيا، علينا أن نتوجه إلى الظواهر الواقعية القابلة للملاحظة والإيجابية التي يتجلى من خلالها هذا المرض: «إن إعطاء المرض تعريفا ما هو تعداد الأعراض التي تمكن من معرفة نوعه وفصيلته، وتميزها عن باقي الأمراض الأخرى»[23]. وهنا أيضا يجب الاعتراف بوجود حذف، ولا يمكن أن يكون هذا الحذف هو المرض، بل هو سببه. وبناء عليه، يجب أن نتوجه إلى الآثار الإيجابية للحذف: «فعندما يكون المرض سلبيا، كما هو حال كل الأمراض التي تؤدي إلى الغيبوبة، يستحسن تحديده من خلال أعراضه الإيجابية»[24].

ومن المهام الملقاة على عاتق البحث عن هذه الإيجابية تحرير المرض مما يمكن أن يشتمل عليه من أبعاد غير مرئية وسرية. فكل داء يختفي داخل هذا المرض يجب الآن إبعاده لإشاعة حقيقته ضمن نظام العلامات الإيجابية. وقد استمر ويليس Willis في كتابه الموسوم بـ«الأمراض التشنجية» في الحديث عن الجواهر الموربيفية: إن محرك الداء، وسند الحدث المرضي هو واقع غامض وغريب وغير سوي. ويكون «الجوهر الموربيفي» في بعض الحالات، خاصة في مرض الصرع، متواريا وخارج الحواس، ولا يمكن البرهنة عليه أيضا، لدرجة أنه سيحافظ على تساميه، وقد نخلط بينه وبين بعض مظاهر العته: «فضمن هذا الانفعال العاطفي يكون الجوهر الموربيفي، غامضا ولا يبقى هناك أي أثر يمكن أن نشك فيه أنه نفَس الأرواح الشريرة»[25]. إلا أن هذه الجواهر الموربيفية بدأت، مع بداية القرن 18 في الاختفاء. إن المرض، ولو كان يشتمل على عناصر من الصعب فهمها، حتى إن ظلت بعض خصائصها مجهولة، لا يجب أن يوصف استنادا إلى هذا. فهناك دائما، داخلها، حقيقة خاصة توجد في مستويات الظواهر الأكثر بروزا، وانطلاقا منها يجب أن تحدد. «فإذا لم يحدد الجنرال أو النقيب بدقة، في التعاليم التي يقدمها لجنوده، فحوى العلامات المختفية في أجسادهم، أو في أية علامة أخرى ملتبسة وغير معروفة ولا تدركها الأبصار، سيكون من العبث محاولة التعرف على الجنود الفارين، لأنه لن يتم

(22) Ibid., p. 159.

(23) Ibid., p. 129.

(24) Ibid., p. 160.

(25) WILLIS, De Morbis convulsivis. Open, Lyon, 1681, t. p. 451.

اكتشافهم»[26]. إن معرفة المرض، يجب أن يقوم بجرد لكل ما يمثل أمام الإدراك المباشر، كل ما هو بديهي في الحقيقة. وهكذا نتحدث عن الطريقة الأعراضية باعتبارها الطريقة الأساس في الطب. وهي طريقة «تسعير طبائع الأمراض من الظواهر غير المتغيرة ومن الأعراض البديهية التي تصاحبها»[27].

وعوض السبيل الفلسفي الذي هو «معرفة الأسباب والمبادئ»، وهو بالمناسبة «سبيل غريب يميز الدوغمائي عن المحسوس»، علينا أن نختار «السبيل التاريخي» وهو سبيل أكثر يقينية وأكثر ضرورة من سابقه، «إنه بسيط وسهل الامتلاك»، إنه ليس شيئا آخر «سوى معرفة الوقائع». وإذا كان هذا السبيل «تاريخيا»، فذاك لا يعود إلى كونه يود، انطلاقا من وقائع أخرى، تأسيس مآل الأمراض وكرونولوجيتها ومدتها، إنه كذلك استنادا إلى معنى اشتقاقي. فهو يود أن يرى، أن يرى عن قرب من خلال التفاصيل، إنه يود استعادة المرض من خلال صورة دقيقة. فهل بإمكانه أن يقدم لنا نموذجا أفضل من ذاك الذي قدمه «التشكيليون الذين يرسمون صورة ويحرصون على التقاط كل الجزئيات، حتى تلك الأشياء الطبيعية البالغة الصغر التي يمكن التقاطها في وجه الشخص الذي يرسمون صورته»[28].

عالم باتولوجي بأكمله يخضع للتنظيم وفق معايير جديدة، ولكن لا شيء داخله يخصص حيزا لذلك التطور الخاص بالجنون، كما حاولنا تحليله في الفقرات السابقة: تصور سلبي يصر على إخفاء الحقيقة الجلية والخطابية للجنون. فكيف يمكن للجنون أن يتخذ لنفسه مكانا داخل عالم الأمراض التي تكشف عن حقيقتها تلقائيا داخل ظواهر قابلة للملاحظة، في الوقت الذي لا تمْثل فيه داخل العالم المحسوس إلا من خلال صورة حادة، وغير قابلة للإمساك في الوقت ذاته. إن الحضور الآني والظرفي للمجنون، بالإضافة إلى كونه مدركا كمجنون، لا يترك حقيقة الجنون تكشف عن نفسها.

وهناك ما هو أكثر من ذلك. إن الهم الكبير للمصنفين في القرن 18 كان محكوما باستعارة ثابتة لها من الأهمية والحدة ما للأسطورة: نقل فوضى المرض إلى عالم النبات. وكما يقول بول سيدتهام Paul Sydenham «علينا أن نجمع كل الأمراض في أنواع محددة بنفس حرص دقة عالم في النباتات»[29]. وكان غوبيوس Gaubius ينصح «بوضع العدد

---

(26) SAUVAGES, loc, cit., I p. 121-122.

(27) Cf. aussi SYDENHAM, Dissertation sur la petite vérole. Médecine pratique, trad. Jault, 1784, p. 390.

(28) SAUVAGES, loc. t. I, pp. 91-92. Cf. également A. PITCAIRN, The Whole Works (done from the latin original by G. SEWEL et I. T. DESAGULIERS, 2e éd., 1777, pp. 9-10).

(29) SYDENHAM, Médecine pratique, trad. Jault, Préface, p. 121.

الهائل من الأمراض الإنسانية، كما هو المثال الذي يقدمه كتاب التاريخ الطبيعي، ضمن نظام نسقي يقوم على أقسام وأنواع وفصائل، وكل عنصر من هذه العناصر ينظم وفق خصائصه الثابتة والمميزة»[30]. وستأخذ هذه الثيمة مع دو سوفاج[31] كل دلالتها. سيصبح نظام النباتي العنصر المنظم للعالم الباتولوجي في كليته، وستوزع الأمراض وفق نظام وداخل فضاء هما نظام وفضاء العقل ذاته. إن مشروع حديقة الأنواع- الأنواع الباتولوجبة والنباتية- ينتمي إلى الحكمة والعناية الإلهيتين.

لقد كان المرض قديما من عند الله، فهو الذي ينشره بين الناس باعتباره عقابا. وها هو الآن يقوم بتنظيم أشكاله، وهو الذي يوزع نوعياته. إنه يعتني به، وابتداء من اليوم سيكون هناك إله للمرض، هو ذاته الذي يحمي الأنواع، ولم نر أبدا، في ذاكرة الطب، ذلك البستاني يموت وهو يعتني بالداء... وإذا كان صحيحا أن المرض، من زاوية نظر الإنسان، دليل على الفوضى والنهاية والخطيئة، فإنه في نظر الله الذي خلقه، أي من زاوية نظر حقيقته، هو نبات معقول. وعلى الفكر الطبي الإفلات من هذه المقولات المثيرة للعقاب لكي يلج تلك التي هي باتولوجية حقيقية، والتي يكشف من خلالها المرض عن حقيقته الأبدية. «أنا مقتنع أن السبب الذي جعلنا لحد الآن لا نتوفر على تاريخ دقيق للأمراض يكمن في أن أغلب الكتاب لم ينظروا إليها إلا باعتبارها آثارا مخبأة وغامضة لطبيعة غير منظمة ومنهارة في حالتها، وسينظرون إلى كتابة من هذا النوع باعتبارها مضيعة للوقت. ومع ذلك، فإن الكائن الأسمى لم يخضع لهذه القوانين الأقل يقينية وهو ينتج الأمراض، أو تغذية المزاج الموربيفي إلا من خلال خلق النباتات أو الأمراض»[32].

وابتداء من الآن يكفي أن نتابع الصورة إلى نهايتها: إن المرض، في جزئيات تجلياته، تجتاحه الحكمة الإلهية، إنها تنتشر على السطح ظواهر وعناية عقل بالغ القوة. سيصبح المرض عملا من أعمال العقل، وعقلا في المحك، سيخضع لنظام، وسيكون النظام حاضرا خفية باعتباره مبدأ منظما لكل عرض: سيعيش الكوني في الخاص: «فالذي يلاحظ مثلا بانتباه النظام والوقت والساعة التي تبدأ فيها دورة الحمى الكوارتية، ظواهر الارتعاش، الحرارة، وباختصار كل الأعراض الخاصة بالحمى، سيكون عنده من الأسباب ما يكفي لكي يقتنع أن هذا المرض هو نوع، دون أن يعتقد أن هذه النبتة تشكل نوعا»[33]. إن

(30) GAUBIUS, Institutiones pathologiae medicinales, cité par Sauvages, loc. cit.

(31) Les Nouvelles Classes des maladies datent de 1731 ou 1733. Cf. sur ce point BERG, Linné et Sauvages (Lyhnos, 1956).

(32) SYDENHAM, cité in Sauvages, loc. cit., I, pp. 124-125.

(33) Ibid.

المرض، شأنه شأن النبات، هو عقلانية الطبيعة ذاتها: «إن الأعراض تشكل داخل الأمراض، ما تشكله الأوراق والأسناد داخل النباتات»[34].

إن هذا «التطبيع» الثاني يفترض، في علاقته بـ«التطبيع» الأول الذي يشهد عليه طب القرن 16، متطلبات جديدة. إن الأمر لا يتعلق بطبيعة مازالت مشحونة بعناصر لاواقعية واستيهامات ومتخيل، طبيعة للوهم والخديعة، بل يتعلق بطبيعة هي الامتلاء الكلي والثابت للعقل، طبيعة هي كلية العقل الموجود في كل عنصر من عناصرها.

ذاك هو الفضاء الجديد الذي سيندمج فيه الجنون باعتباره مرضا.

* * *

يتعلق الأمر هنا أيضا بمفارقة أخرى، داخل هذه القصة، يبدو من خلالها الجنون مندمجا دون عناء يذكر، ضمن هذه المعايير الجديدة للنظرية الطبية. إن فضاء التصنيفات ينفتح دون صعوبة على تحليل الجنون، والجنون بدوره يجد موقعه بشكل أوتوماتيكي داخلها. . ولا وجود لأي تصنيف وقفت في وجهه المشاكل التي يطرحها هو ذاته.

والحال أن هذا الفضاء الذي يفتقر لأي عمق، وهذا التعريف الخاص بالجنون من خلال امتلاء الظواهر فقط، وهذه القطيعة مع محيط الداء، وهذا الرفض لفكر سلبي، ألا تشكل كل هذه العناصر قناة أخرى ومستوى آخر لما كنا نعرفه عن التجربة الكلاسيكية للجنون؟ ألا يمكن القول إننا أمام نسقين متراكبين ولكنهما ينتميان إلى كونين مختلفين؟ ألا يشكل تصنيف أنواع الجنون صنيعا من صنائع التناظرية أو استباقا مدهشا للتصورات التي ظهرت في القرن 19؟ وإذا كنا نرغب في تحليل مضمون التجربة الكلاسيكية في عمقها، أفلا يكون من الأفضل أن نترك للمساحة مهمة القيام بالتصنيف، لنتتبع، على العكس من ذلك، ما يمكن أن تشير إليه هذه التجربة، في بطئها، إلى ما تحتوي عليه من جوانب سلبية، وعلاقاتها مع الداء وكل عالم الأخلاق للمعقول؟

إلا أن تجاهل الموقع الذي احتله الجنون فعلا داخل حقل الباتولوجيا، سيكون فرضية، وهو إذن يشكل خطأ في المنهج. فاندراج الجنون ضمن نوزولوجيا القرن 18، حتى وإن كان موقفا متناقضا، أمر لا يمكن تجاهله. إن هذا الاندراج يحمل في داخله دلالة. ويجب أن نقبل ذلك التقابل الغريب باعتباره حقيقة- أي كل ما يقوله وكل ما يخفيه - بين وعي إدراكي للمجنون، الذي كان في القرن 18 تقابلا حادا، لفرط سلبيته، وبين

---

(34) LINNE, Lettre à Boissier de Sauvage, citée par Berg (loc. cit.).

معرفة خطابية للجنون تندرج بسهولة ضمن المستوى الإيجابي والمنتظم لكل الأمراض الممكنة[35].

ولنكتف في البداية بمواجهة بعض الأمثلة الخاصة بتصنيف أنواع الجنون بعضها ببعض.

لقد سبق لباراسيلس Paracelse أن ميز قديما بين اللانوتية[*] les lunatici وهي مرض يسببه القمر، حيث إن السلوك، في خلله الظاهر، ينتظم خفية وفق مراحل القمر وحركاته، وبين الأونسانية[**] Insani التي يعود الداء فيها إلى الوراثة، إلا إذا كان قد أصيب به قبل الولادة بقليل من خلال ثديي الأم، وبين الفيسانية[***] Vesani وهي الحالة التي يُسلب فيها المريض من أي معنى ومن أي عقل من خلال الإفراط في الشرب والاستعمال السيئ للأطعمة، وبين الاكتئاب الذي مرده رذائل ذات أبعاد داخلية.[36] إن الأمر يتعلق بتصنيف بالغ الانسجام، حيث تنتظم الأسباب ضمن نظام كلي: هناك أولا العالم الخارجي، ثم الوراثة والولادة، وبعد ذلك عيوب التغذية، ثم في النهاية الخلل الداخلي.

إلا أن الأمر يتعلق في واقع الأمر بتصنيفات يرفضها الفكر الكلاسيكي. فلكي يكون التصنيف مقبولا يجب أولا أن يكون شكل كل مرض محددا من خلال كلية الأشكال الأخرى، وبعد ذلك يجب أن يكون المرض ذاته محددا من خلال وجوهه المتنوعة، لا من خلال تحديدات خارجية. ويجب في النهاية أن تكون هناك القدرة على التعرف، إن لم يكن ذلك بشكل شامل، فعلى الأقل يجب أن يكون ذلك بطريقة أكيدة من خلال تجلياته الخاصة.

ويمكن أن نتلمس خطوط هذه السيرورة التي تقود إلى نموذج مثالي من أفلاطون حتى ليني Linné أو فايكارد weickhard لكي نعاين شيئا فشيئا سيادة لغة لا يصوغ فيها الجنون

---

(35) يبدو أن هذه المشكلة هي الوجه الآخر لمشكل آخر صادفناه في الجزء الأول عندما كان الأمر يتعلق بشرح كيف أن إدخال المجانين للمستشفى تزامن مع حجزهم. والأمر لا يتعلق هنا سوى بمثال من بين أمثلة كثيرة للتماثل البنيوي بين الميدان الذي نحاول اكتشافه من خلال الممارسات، وذاك الذي يبدو من خلال التأملات النظرية. وهنا وهناك فإن تجربة الجنون منفصلة عن نفسها ومتناقضة، ولكن مهمتنا هي العثور على عمق التجربة ووحدتها وانفصالها.

(*) اللوناتيون les lunatici: أشخاص أصابهم جنون سببه تأثير القمر.

(**) الأونسانية insani: نوع من أنواع الجنون الناتج عن الوراثة

(***) الفيسانية vesani: نوع من أنواع الجنون الناتج عن استهلاك مواد أو مشروبات بعينها.

(36) PARACELSE, S?mtliche Werke, éd. Sädhoff, München, 1923 ; I Abteilung, vol. II, pp. 391- sq.

تفريعاته إلا انطلاقا من طبيعة هي في الوقت ذاته طبيعته، والطبيعة الكلية لكل الأمراض الممكنة.

بلاتر Plater: حول الممارسة الطبية (1609)

إن أول كتاب عن «خلل الوظائف»، كان مخصصا لخلل الحواس، وضمنها يجب أن نميز بين الحواس الداخلية والحواس الخارجية (التخيل والعقل والذاكرة). فهذه الحواس يمكن أن تصاب في معزل عن بعضها البعض أو مجتمعة، ويمكن أن تصاب إما من خلال نقص بسيط، أو من خلال تدمير كلي، أو من خلال فساد أو تضخم. وتتحدد هذه الأمراض الخاصة، داخل هذا الفضاء المنطقي، أحيانا من خلال أسبابها (خارجية أو داخلية)، وأحيانا من خلال سياقها الباتولوجي (الصحة والتشنج والتصلب)، وأحيانا من خلال أعراض إضافية (الحمى، غياب الحمى).

1 - ضعف الذهن.

- عامة: كسل ذهني.

- خاصة: للمخيلة: ذهن بطيء.

للعقل: جهل.

للذاكرة: غياب الذاكرة.

2 - تشوش في الذهن

- نوم غير طبيعي:

عند الأصحاء: نوم عميق.

عند المرضى: غيبوبة، سبات، سبات عميق.

ذهول: ثابت في حالة السكتة الدماغية، ومتشنج في حالة الصرع، ومتصلب في حالة التخشب.

3 - استلاب الذهن

- أسباب فطرية: حماقة.

- أسباب خارجية: سكر، إثارة الذهن.

- أسباب داخلية: دون حمى، هستيريا، اكتئاب.

وجود حمى: عته.

4 - تعب الذهن.

- سهر، أرق.

جونستون Jonston (1644 - فكرة كونية في الطب)

إن أمراض الدماغ تعد جزءا من الأمراض العضوية، الداخلية خاصة، وغير سامة. وتتوزع على أنواع من الخلل:

- الحاسة الخارجية: الصداع، الحس المشترك: السهاد، الغيبوبة- التخيل: الدوار - للعقل: النسيان، الهذيان، الخبال، الهوس، السعار- الحس الداخلي: السبات - الحركة الحيوانية: الملل، القلق، الارتجاف، الشلل، التقلص العضلي- الفضلات: النزلة - وفي الأخير نجد أمراضا تختلط فيها كل هذه الأعراض: حَضون، الصرع، التخشب، السكتة الدماغية.

بواسيي دو سوفاج Boissier de sauvage (1763، نوزلولوجيا منهجية)

القسم رقم 1: الرذائل، 2: الحمى، 3 التهاب داخلي، 4: التقلص العضلي، 5: عسر في التنفس، 6: الحمق7: آلام، 8: الجنون، 9: نزيف، 10: سقام.

القسم 8: «الفيسانية، أو الأمراض التي تشوش على العقل».

نظام 1: الهلوسة التي تصيب المخيلة بخلل. الأنواع: «دوار، غشاوة، عثرة، ارتباك، سوداوية، السرنمة،»

نظام 2: شذوذ (مزاج معكر) يصيب الشهية. الأنواع: شهية غير سليمة، جوع كلبي، عطش مبالغ فيه، النفور، الحنين إلى الوطن، رعب كبير، شبق مفرط، سخط رحمي، الترونتية(*)، سوداوية.

نظام 3: هذيان يشوش على الحكم. الأنواع: خلل في الدماغ، عته، اكتئاب، تجنن، هوس.

ليني Linné (1736 أنواع الأمراض)

القسم 5: الأمراض العقلية.

1 - مثالية: هذيان، خُرق، عته، هوس، تجنن، اكتئاب

2 - تخيلية: قلق، رؤية، دوار، رعب، خوف، سوداوية، السرنمة.

3 - الإثارة: ذوق غير سليم، شراهة، العطش المفرط، الشبق المفرط، الشبقية، الحنين، الترونتية، السعار، السوداوية، النفور، القلق.

(*) الترونتية tarentisme هو مرض عصبي كان سائدا في إيطاليا في القرنين 15 و16 واختفى بعد ذلك. وتسببه الحشرات التي تبث سمها في الجسم ويصل إلى الجهاز العصبي فيؤثر عليه. ويتميز هذا المرض بكون المصاب به تستبد به رغبة في الرقص.

فيكار Weickhard (1790 الطبيب الفيلسوف)

I - أمراض الذهن.

1 - ضعف في المخيلة.

2 - توقد المخيلة.

3 - قصور في الانتباه (غياب التركيز).

4 - تفكير دائم وملح (انتباه حاد وتأمل عميق).

5 - غياب الذاكرة (نسيان).

6 - قصور في الحكم (عدم القدرة على الحكم).

7 - بله، ذهن ثقيل (حماقة).

8 - حيوية شاذة وارتباك في الذهن (ذهن غير ناضج).

9 - هذيان (جنون).

II - أمراض المشاعر.

1 - إثارة: كبرياء، غضب، تعصب، الشبقية.

2 - : انهيار عصبي: حزن، رغبة، يأس، انتحار، «أمراض التملق».

* * *

فإذا كان هذا العمل التصنيفي الصبور يعين بنية جديدة لعقلانية آخذة في التكون، فإنه في ذاته لم يترك أثرا يُذكر. فلم تعمر هذه التصنيفات طويلا، فقد كانت تستبعد بمجرد ما تُقترح. أما تلك التي حاول القرن 19 تحديدها فستكون من نوع آخر: دقة الأعراض، تحديد الأسباب، تتابع في الزمن، نمو متصاعد لنوع في اتجاه آخر - إنها فصائل متعددة تجمع بمشقة تنوع التجليات: السعي من أجل الكشف عن وحدات كبيرة، وجلب الأشكال الملحقة، دون محاولة تغطية الفضاء الباتولوجي في كليته والكشف عن حقيقة مرض انطلاقا من موقعه. إن تصنيف القرن التاسع عشر يفترض وجود أنواع كبيرة - الهوس أو البرانويا أو العته السريع- ولا وجود لحقل مبنين بشكل منطقي حيث الأمراض تتحدد من خلال كلية الدائرة الباتولوجية. فكل شيء يتم كما لو أن هذا النشاط التصنيفي كان يشتغل انطلاقا من فراغ، وينتشر دون مردودية، ثم تتم استعادته ويصحح نفسه باستمرار لكي لا يصل إلى أي شيء: نشاط لا يتوقف لم ينجح أبدا في أن يصبح عملا حقيقيا. فالتصنيفات لم تشتغل أبدا إلا باعتبارها صورا، استنادا إلى القيمة الذاتية للأسطورة النباتية التي كانت تسند تصوراتها. ولقد ظلت مفاهيمها الصريحة والواضحة دون أية فعالية.

إلا أن غياب هذه الفعالية - وهو أمر غريب قياسا إلى المجهودات التي بذلت - ليس

سوى الوجه الآخر للمشكلة. أو بالأحرى هو ذاته مشكلة. أما السؤال الذي تطرحه فيتعلق بالعراقيل التي واجهها النشاط التصنيفي عندما طُبق على عالم الجنون. فما هي أشكال المقاومة التي منعت هذا العمل من الالتحام بموضوعه، وكي لا تتبلور مفاهيم باتولوجية جديدة وتتخذ توازنها استنادا إلى مجموعة من الفصائل والأقسام؟ ما الذي كان قادرا، في تجربة الجنون، على منع الجنون من الانتشار في انسجام داخل خطاطة نوزوغرافية؟ ما هي درجة العمق ومستوى السيولة؟ ما هي البنية الخاصة التي يمكن أن تحول دون اختزال النشاط التصنيفي إلى مشروع كان أساسيا، مع ذلك، في تبلور الفكر الطبي للقرن 18؟

* * *

لقد واجهت النشاط التصنيفي مقاومة عنيفة، كما لو أن المشروع القاضي بتوزيع أشكال الجنون وفق علاماته وتجلياته يشتمل في ذاته على ما يشبه التناقض؛ كما لو أن علاقة الجنون بما يمكن أن يكشف من خلاله عن نفسه لم تكن لا علاقة أساسية ولا علاقة حقيقية. ويكفي للتأكد من ذلك أن نتعقب خيط هذه التصنيفات ابتداء من نظامها العام، إلى جزئيات الأمراض المصنفة: هناك دائما لحظة تخضع فيها الثيمة الوضعية الكبرى - التصنيف من خلال العلامات المرئية - إما للانزياح وإما للتجاوز. وهناك مبدأ يتدخل، بشكل غير مباشر، ويغير من معنى التنظيم، ويضع بين الجنون وصوره المدركة، إما مجموعة من الإدانات الأخلاقية، وإما نسقا سببيا. إن الجنون وحده لا يمكن أن يجيب عن تجلياته. إنه يشكل فضاء فارغا حيث كل شيء ممكن ما عدا التتابع المنطقي لهذا الإمكان. وبناء عليه، فإن البحث عن أصل دلالات هذا النظام يجب أن يتم خارج هذا النظام. ففحوى هذه المبادئ غير المتجانسة، ستعلمنا بالضرورة الشيء الكثير عن تجربة الجنون كما مارسها الفكر الطبي في القرن 18.

مبدئيا لا يجب أن يقوم تصنيف ما سوى بمساءلة قوى الذهن البشري من خلال فوضاه الخاصة. ولكن سنأخذ مثالا. يتصور أرنولد Arnold استنادا إلى دروس لوك Locke، إمكانية وجود الجنون من خلال ملكتين كبيرتين للذهن: هناك جنون له علاقة بـ«الأفكار»، أي بنوعية العناصر التمثيلية، وبمضمون الحقيقة التي يمكن أن تنبعث منها. وهناك جنون له علاقة بـ«المقولات»، أي بالنشاط التفكيري الذي يوجد في أساسها وفي أساس معمارية حقيقتها. إن «الاستلاب المثالي» الذي يستجيب للنوع الأول يشتمل على فيسانية سعارية، متنافرة ومهووسة ونبوتية (أي مصابة بالهلوسة). أما عندما يولد الجنون فوضاه، في الحالة العكسية، ضمن المقولات، فإنه سيتخذ 9 مظاهر مختلفة: وهم، استيهام، شذوذ، اندفاع، تدليس، إثارة، سوداوية، جنون نزوعي، جنون مثير. وإلى هذا الحد، فإن الانسجام مازال قائما، ولكن إليكم 16 نوعية من هذا الجنون المثير: جنونا

عاشقا، غيورا، بخيلا، كارها، متعجرفا، غضوبا، شكاكا، خجولا، معيبا، حزينا، يائسا، متطيرا، حنينيا، مندفعا، متحمسا(*) (37). إن انزياح الرؤية واضح وجلي: كان الانطلاق من تساؤل حول قوى الذهن، من التجارب الأصلية التي من خلالها كان الجنون يشكل حقيقته بالقوة. وشيئا فشيئا، وكلما اقتربنا من التنوعات الملموسة التي يتوزع عليها الجنون، وكلما انزحنا عن لاعقل يؤزم العقل في شكله العام، وكلما وضعنا أيدينا على تلك المسافات التي يتخذ فيها الجنون سمة إنسان واقعي، أدركنا تنوعه من خلال «طبائع» اتخذت، النوزوغرافيا أو كادت، هيأة معرض «الصور أخلاقية». ففي الوقت الذي كانت تود فيه تجربة الجنون اللحاق بالإنسان الملموس، كانت تصطدم بالأخلاق.

إن هذه الواقعة ليست معزولة عند أرنولد، فلنتذكر تصنيف فايكارد Weickhard: هنا أيضا كانت الانطلاقة، في تحليل القسم الثامن الخاص بأمراض الذهن، من التمييز بين التخيل والذاكرة والحكم. ولكن سرعان ما نجد أنفسنا أمام تخصيصات أخلاقية. فتوضيحات فيتات Vitet تمنح الأخطاء والرذائل نفس الموقع، إلى جانب الأخطاء البسيطة. وسيتذكر بينال هذا الأمر في مقاله «نوزوغرافيا» في «قاموس العلوم الطبية»: «ماذا يمكن قوله عن تصنيف يدرج السرقة والوضاعة والسلوك السيئ، والانزعاج والخشية والكبرياء والزهو... ضمن الانفعالات المرضية. إنها تشكل أمراضا حقيقية للذهن، وهي في أغلب الأحيان أمراض غير قابلة للشفاء، ولكن موقعها الحقيقي هو كتاب «الحكم»(**) لروشفوكو Rochefoucauld أو «طبائع»(***) لابروبير LaBruyere، عوض أن تكون في كتاب يتحدث عن الباتولوجيا»(38). لقد كان البحث جاريا عن الأشكال المرضية للجنون، ولم يتم العثور سوى على تشوهات للحياة الأخلاقية.

وبالمناسبة، فإن مقولة المرض ذاتها هي التي أصابها التغيير. فقد انتقلت من دلالة باتولوجية، إلى قيمة نقدية خالصة. إن النشاط العقلاني الذي توزع وفقه علامات الجنون، تحول خفية إلى وعي معقول يقوم بتعدادها وإدانتها. ويكفي في هذا المجال القيام بمقارنة تصنيفات فتات Vitet أو فايكارد Weickhard باللوائح الموجودة في سجلات الحجز، لكي ندرك أننا هنا أيضا أمام الوظيفة نفسها: أسباب الحجز تتداخل بدقة مع ثيمات

(*) لا نعثر في واقع الأمر في نص فوكو سوى على 15 حالة.

(37) ARNOLD, observations on the nature, kinds, causes, and prevention of insanity, lunacy and madness, Leicester, t. I, 1702, t. II, 1786.

(**) les maximes

(***) Caractères

(38) VITET, Matière médicale réformée ou pharmacopée medico-chirurgicale ; PINEL, Dictionnaire des Sciences médicales, 18-19. t. XXXVI, p. 220.

التصنيف، على الرغم من أن أصل كل منهما مختلف، ولا وجود لأي نوزوغرافي في القرن 18 كان له اتصال مباشر مع عالم المستشفيات العامة وسجون الأعمال الشاقة. ولكن بمجرد ما يحاول الفكر، في تأملاته العلمية، الاقتراب من الجنون بوجوهه الملموسة، فإنه يصادف بالضرورة تلك التجربة الأخلاقية للاعقل. فما بين مشروع التصنيف، والأشكال المعروفة والمتداولة للجنون، فإن المبدأ الغريب الذي تسرب هو اللاعقل.

إن النوزوغرافيا لا تنزلق كلية إلى هذه التخصيصات الأخلاقية. ولكن لا وجود لواحدة منها ظلت خالصة. فعندما لا تلعب الأخلاق دورا انزياحيا وتوزيعيا، فإن الجهاز العضوي وعالم الأسباب الجسدية يقومان بذلك.

لقد كان مشروع بواسي دوسوفاج بسيطا. ومع ذلك يمكن تصور الصعوبات التي واجهها من أجل إقامة علم عرضي صلب للأمراض العقلية، كما لو أن الجنون كان يهرب من بديهيات حقيقته الخاصة. فإذا تركنا جانبا قسم «الجنون غير السوي»، فإن الأنظمة الثلاثة الأساسية تتشكل من الهلوسة والشذوذ والهذيان. ظاهريا يتحدد كل واحد منها استنادا إلى منهجية دقيقة تستند إلى العلامات الأكثر بروزا: فالهلوسة هي «مرض أعراضه الأساسية تخيل غير سوي ومغلوط»[39]. أما «الشذوذ» فهو مرض يجب التعامل معه باعتباره «اختلالا في الذوق والإرادة»[40]. أما الهذيان فهو «خلل في ملكة الحكم». ومع ذلك، فإننا كلما تقدمنا في التحليل، فقدت الخصائص معناها كعرض لكي تتخذ أكثر فأكثر دلالة سببية. فقد اعتبرت الهلوسة، منذ الصفحات الأولى «كأخطاء للروح سببها عيب في الأعضاء الموجودة خارج الذهن، وهو ما يجعل المخيلة تخرج عن دائرتها الأصلية»[41]. ولكن عالم الأسباب ضروري في هذه الحالة، خاصة عندما يتعلق الأمر بالتمييز بين علامات هذه الأمراض، أي عندما نطلب منها أن تكون شيئا آخر غير إشارة للتعرف، أي عندما تُتخذ كمبرر لتوزيع منطقي في فصائل وأقسام. وهكذا، فإن الهذيان يتميز عن الهلوسة لكون أسبابه موجودة في الدماغ وحده، لا في باقي أعضاء الجهاز العصبي. فهل هذا يعني أنه كانت هناك رغبة في التمييز بين «الهذيان الأساسي» وبين «الهذيان العرضي الناتج عن الحمى»؟ يكفي أن نذكر أن النوع الأخير هو نتاج تغير عرضي للسوائل، في حين أن الأول هو حصيلة لخلل، عادة ما يكون نهائيا يصيب العناصر الصلبة[42]. فعلى المستوى العام والمجرد للأنظمة، فإن التصنيف كان وفيا لمبدأ علم الأعراض، ولكن

(39) SAUVAGES, loc. cit., VII, p. 43 (cf. aussi t. I, p. 366).

(40) Ibid., p. 191.

(41) Ibid., p. 1.

(42) Ibid., pp. 305-334.

بمجرد ما تطرح الأشكال المحسوسة للجنون، يصبح السبب الفيزيقي أساسيا في التمييز. فالجنون في حياته الواقعية مسكون بالحركة السرية للأسباب. وفي الحقيقة، فإن هذه الأمور ليست مرتبطة به ذاتيا واستنادا إلى طبيعيته، فالجنون موزع على هذه القوى الذهنية التي تمنحه حقيقته المجردة والعامة، وعلى النشاط الغامض للأسباب العضوية التي تمنحه وجودا فعليا.

وفي جميع الحالات، فإن العمل الخاص بتنظيم أمراض الذهن لا يتم أبدا على مستوى الجنون ذاته. فالجنون لا يمكن أن يكون شاهدا على حقيقته الخاصة. يجب أن يتدخل الحكم الأخلاقي أو تحليل الأسباب الفيزيقية، أو تدخل الهوى والزلة، مع كل ما تشتمل عليه من حرية، أو تدخل الميكانيكية المحددة بدقة، أو الأذهان الحيوانية والنوع العصبي. ولكن الأمر لا يتعلق هنا سوى بتضارب سطحي، وهو كذلك عندنا فحسب: فهناك في الفكر الكلاسيكي منطقة تجد فيها الأخلاق والميكانيكية، الحرية والجسد، الهوى والباتولوجيا، وحدتها وقياسها. المخيلة هي التي لها أخطاؤها وخرافاتها وتخميناتها، ولكن فيها أيضا تختصر كل ميكانيكية الجسد. وفي واقع الأمر، فإن كل ما هو مختل ومتنافر وغير صاف بشكل ملتبس، وكل تلك المحاولات الخاصة بالتصنيف، تستمد جذورها من «تحليل للمخيلة»، وهو تحليل يتدخل سرا في عملها. وهنا بالضبط يتم التركيب بين الجنون بشكل عام، الذي نحاول إخضاعه للتحليل، وبين المجنون الذي ألفته العيون، والذي نحاول أن نرد تعدده إلى نوع كبير. وفي هذا المكان تندرج تجربة اللاعقل، كما رأيناها سابقا مجسدة في ممارسات الحجز- تجربة يعين فيها الإنسان كلية، وبشكل مفارق، ويبرأ من ذنبه، ولكنه يدان في حيوانيته. إن هذه التجربة التي تمت صياغتها فكريا من خلال حدود نظرية للتخيل، موجودة بهذه الحالة، في قلب كل الفكر الكلاسيكي الخاص بالجنون. إن المخيلة المشوشة والمنحرفة الموجودة في موقع توسطي بين الخطأ أو الزلة من جهة، واختلال الجسد من جهة ثانية، هي ما يتفق الأطباء والفلاسفة على تسميته في المرحلة الكلاسيكية الهذيان.

وهكذا ترتسم فيما هو أبعد من هذه الأوصاف والتصنيفات، حدود نظرية عامة للهوى والخبل والهذيان، وتُنسج روابط واقعية بين الجنون عامة وبين المجنون خاصة. وفيها تُقام أيضا علاقات بين الجنون واللاعقل. إنها القوى الغامضة للتركيب الذي يجمع - اللاعقل والجنون والمجنون ضمن تجربة واحدة. وبهذا المعنى يمكن الحديث عن تسامي الهذيان الذي يجعل محاولات تحليل الجنون من خلال الأعراض وحدها أمرا مضحكا، وهو يوجه من أعلى التجربة الكلاسيكية للجنون.

❊ ❊ ❊

علينا أيضا أن نأخذ بعين الاعتبار مقاومة بعض الثيمات الهامة التي تشكلت قبل العصر التصنيفي بكثير، ولكنها ظلت مستمرة في الوجود بنفس الهوية التي تكاد تكون ثابتة إلى حدود القرن 19. فبينما كانت الأسماء، في الظاهر، تتغير، فإن موقعها وتقسيماتها وتمفصلاتها العميقة إلى حد ما، داخل مجموعة من المفاهيم غير المحددة بدقة، وبعض الأشكال المكثفة، القليلة ولكن شديدة الامتداد، ظلت قارة، وجعل حضورها العنيد كل نشاط تصنيفي أمرا عبثيا. إن هذه المقولات كانت أقل قربا من النشاط المفهومي والنظري للفكر الطبي، إلا أنها، على النقيض من ذلك، كانت أكثر قربا من هذا الفكر على المستوى الواقعي. وهذه المقولات هي التي نعثر عليها في مجهودات ويليس. فانطلاقا منها استطاع إقامة المبدأ الكبير للدورات الهوسية والاكتئابية. وهي أيضا التي سنعثر عليها في نهاية القرن، عندما تعلق الأمر بإصلاح المستشفيات وإعطاء الحجز دلالة طبية. لقد امتزجت مع العمل الطبي، وفرضت وجهها القار من خلال تماسك مخيالي، لا من خلال تحديد مفهومي ضيق. لقد عاشت وحافظت على موقعها سرا بفضل تعريفات ملتبسة، تعطي كل مقولة سمة خاصة بها غير قابلة للاندثار. ومن السهل العثور عليها قبل بورهاف Boerhaave بكثير، وتعقب آثارها بعد إسكيرول بمدة طويلة.

ففي سنة 1672 أصدر ويليس كتابه: «روح المجانين» يعالج الجزء الثاني منه «الأمراض التي تصيب الروح الحيوانية وبؤرها، أي الدماغ والنوع العصبي». ويستند في تحليله إلى الأمراض الكبيرة المعروفة في التقليد الطبي منذ زمن طويل. فالهيجان، ما يشبه السخط المرفق بحمى، ويجب تمييزه من خلال طابعه المؤقت عن الهذيان، والهوس سخط بدون حمى، والاكتئاب الذي لا يعرف لا سخط ولا حمى، إنه يتميز بحزن وخوف مشدودين إلى موضوعات قليلة، وأحيانا إلى انشغال وحيد. أما ما يعود إلى الغباء، فهو أمر يوجد عند كل الأشخاص «الذين يشكون من غياب التخيل والذاكرة والحكم». فإذا كان لعمل ويليس من أهمية في تعريف الأمراض العقلية المتنوعة، فإن ذلك يعود إلى أن عمله أُنجز داخل هذه المقولات الكبيرة. إن ويليس لا يعيد بنينة الفضاء النوزولوجي، إنه يستخرج أشكالا تقوم ببطء بالتجميع والتوحيد، بل والمزج، من خلال خاصية صورة. وبهذا، فإنه يكاد يصل إلى مقولة هوس-اكتئاب: «إن هذين الداءين متقاربان إلى الحد الذي يجعلهما يتبادلان المواقع، فالهوس يؤدي إلى الاكتئاب، وهذا يؤدي إلى الهوس... وعادة ما يتبع أحدهما الآخر، ويخليان المكان لبعضهما البعض، كما هو حال الدخان واللهيب»[43]. وفي حالات أخرى يميز ويليس ما ظل غير محدد المعالم بدقة، إنه تمييز

(43) WILLIS, Open, II, p. 255.

عملي أكثر منه مفهومي، إنه تقسيم نسبي وتدريجي، لمقولة حافظت على هويتها الأساس. وهذا ما يطبقه على الفئة الكبيرة من أولئك المصابين بالغباء: هناك الذين لا يستطيعون امتلاك ناصية الأدب أو أي علم ليبرالي، ولكنهم يتميزون بنباهتهم في تعلم الفنون الميكانيكية، ثم هناك من يستطيعون فقط تعلم الحفاظ على حياتهم ومعرفة العادات الضرورية. أما الفئة الثالثة فإنها تضم أشخاصا يعرفون بالأحرى ما هو موجود ويتصرفون بطريقة سليمة[44]. إن العمل الحقيقي لم يستند إلى الأقسام الجديدة، بل إلى أصول قديمة موروثة حيث الصور كانت متنوعة والوجوه مألوفة ومتداولة.

وفي سنة 1785، عندما أصدر كولومبيي Colombier ودوبلي Doublet تعليماتهما، كان قد مر قرن على الزمن الذي عاش فيه ويليس، وكانت الأنساق النوزولوجية الكبرى قد تأسست، ويبدو أنه لم يبق من هذا الصرح الكبير أيّ شيء. لقد توجه دوبلي إلى الأطباء وإلى مدراء المؤسسات. لقد كان يريد تزويدهم بنصائح في التشخيص والعلاج، ولم يكن يعرف سوى تصنيف واحد، وهو التصنيف الذي كان سائدا أيام ويليس: الهيجان الذي يكون مصحوبا دائما بحمى، والهوس، حيث السخط لا يعد إصابة لحقت بالدماغ، الاكتئاب الذي يختلف عن الهوس من خلال سمتين: «الأولى هي أن الهذيان الاكتئابي مرتبط بموضوع واحد، ويطلق عليه النقطة الاكتئابية، أما الثانية فهي أن الهذيان هو دائما مسالم»، وإلى هذا التصنيف يضاف العته الذي يتطابق مع بلادة ويليس، وهو يضم كل الأشكال الخاصة بتقلص الملكات. وبعد ذلك بقليل، عندما طلب وزير الداخلية من جيرودي Giraudy تقريرا عن شارونتون، فإن الصورة التي قدمت له كانت تميز بين حالات الاكتئاب وحالات الهوس وحالات العته. إن التغيرات الهامة التي تم تسجيلها تخص السوداوية التي تم عزلها من خلال عدد قليل من الحالات (8 من بين 476 محتجزا)، والبلاهة التي أصبحت في بداية القرن 19 متميزة عن العته. ولا يأخذ هاسلام Haslam في كتابه «ملاحظات حول الجنون» بعين الاعتبار الأمراض غير القابلة للشفاء. فهو يترك جانبا المعتوهين والبلهاء، ولا يعترف للجنون سوى بوجهين: الهوس والاكتئاب.

ويبدو أن الإطار النوزولوجي ظل ثابتا بشكل كبير من خلال كل المحاولات التي قام بها القرن 18 لتغييره. وفي الفترة التي شهدت ميلاد الأطروحات الكبرى في الطب العقلي وأنساق الجنون، أصبح بإمكاننا العودة إلى الأنواع الكبيرة للاعقل كما وصلت إلى تلك المرحلة: بينال يأخذ في الاعتبار، ضمن الفيسانية، حالة الاكتئاب والهوس والعته

---

(44) Ibid., pp. 269-270.

والبلاهة، ويضيف إليها السوداوية والسرنمة ورهاب الماء[45]. ولا يضيف إسكيرول سوى تلك الفصيلة الخاصة بالمونومانية(*) إلى السلسلة التي أصبحت الآن تقليدية: الهوس والاكتئاب والعته والبلادة[46]. إن الوجوه التي رسمت وحددت هوية الجنون لم تخضع لأي تغيير على يد البناءات النوزولوجية. فالتوزيع حسب الفصائل، وهو توزيع نباتي في مجمله، لم يستطع أن يفصل أو يغير من الصلابة البدائية لخصائصها. فعلى امتداد العصر الكلاسيكي، تمفصل الجنون وفق الحدود نفسها، وسيكون من مهام قرن آخر الكشف عن الشلل العام، والفصل بين العصاب والذهان، وتأسيس البرانويا والعته المبكر. ومن مهام قرن آخر أيضا الإحاطة بانفصام الشخصية. إن هذا العمل الصبور للملاحظة لن يعرفه لا القرن 17 ولا القرن 18. لقد تم تحديد مجموعات هشة في حديقة الأنواع: إلا أن هذه المقولات لم تنل من صلابة هذه التجربة الإدراكية التي تبلورت في جانب آخر. لقد كان الفكر الطبي يستند بهدوء إلى أشكال لا تتغير واصلت حياتها الصامتة. إن الطبيعة التراتبية والمنتظمة للمصنفين لم تكن سوى طبيعة ثانية في علاقتها بهذه الأشكال الأساسية.

فلنثبت هذه الأشكال من أجل المزيد من الضمانات، ذلك أن معناها الحاضر في العصر الكلاسيكي يمكن أن يختفي تحت غطاء ديمومة الكلمات التي قمنا نحن أيضا باستعادتها. إن تداخل الموسوعة، في حدود أنها لا تشكل عملا أصيلا، يمكن أن تقدم لنا بعض الإشارات.

– إن الهوس في تقابله مع الهيجان، هو هذيان دون حمى، أو هو كذلك في مجمله. إنه يشتمل على كل «الأمراض المزمنة التي لا يكتفي فيها المرضى بالخروج عن المألوف، ولكنهم أيضا لا يدركون إدراكا سليما أفعالا لا يبدو أنها مبررة، أوهي خارقة للعادة أو مستهجنة».

– إن الاكتئاب هو الآخر هذيان، ولكنه «هذيان خاص مرتبط حصرا بموضوع أو موضوعين بلا حمى ولا سخط، وهو ما يجعله مختلفا عن الهيجان والهوس. ويرتبط أحيانا بحزن لا يمكن التغلب عليه، ومزاج أسود وحقد على الناس وميل شديد إلى العزلة».

– العته: يتقابل مع الاكتئاب والهوس. فهذان الأخيران ليسا سوى «ممارسة غير سوية

---

(45) PINEL, Nosographie philosophique, Paris, 1798.

(*) المونومانية monomanie: جنون خاص يكون فيه المجنون سليم العقل إلا في حالة واحدة، لذلك فالمونوماني يمكن أن يقتل في نوبة جنون ويعود بعدها إلى حالته الطبيعية.

(46) ESQUIROL, Des maladies mentales, Paris, 1838.

للذاكرة والإدراك». وفي المقابل، فإن العته هو «شلل كلي للذهن». أو هو «تلف يصيب ملكة البرهنة». إن ألياف الدماغ تكون غير قابلة للتثبيت، والأذهان الحيوانية عاجزة عن تحريكها. ولقد رأى دومون D'Aumont مؤلف هذا المقال، في «الحماقة» درجة أقل حدة من العته: ضعفا بسيطا في الإدراك وفي الذاكرة.

فعلى الرغم من بعض التعديلات الطفيفة، ستتكون وتترسخ في الطب الكلاسيكي كله بعض الانتماءات الأساسية، ، وهي انتماءات أكثر صلابة من أشكال القرابة في النوزولوجيا. وقد يعود ذلك إلى أن الأمر يتعلق بإحساس لا بتصور، لأنها كانت من نتاج المخيلة على امتداد زمن طويل، ومن نتاج الحلم أيضا: إنه الهيجان وحرارة الحمى، والهوس والهياج العنيف، والاكتئاب والعزلة الحادة الناتجة عن الهذيان والعته وفوضى الذهن. لقد استندت الأنساق النوزولوجية إلى هذه التصورات العميقة للتطور الطبي، ومنها استمدت نورها لبعض الوقت. ولم يكن لهذه الأنساق موقع خاص في التاريخ العقلي للجنون.

* * *

هناك عقبة ثالثة مازالت قائمة، عقبة مصدرها أشكال المقاومة والتطورات الخاصة بالممارسة الطبية.

فمنذ زمن بعيد كانت أساليب العلاج، في الميدان الطبي تتبع سبيلا مستقلا. فهي، في جميع الحالات، لم تعرف أبدا منذ القدم، كيف تقيم ناظما بين أشكالها ومفاهيمها النظرية الطبية. فالجنون، أكثر من أي مرض آخر، رسمت حوله، إلى حدود القرن 18، سلسلة من الممارسات هي في الوقت ذاته قديمة من حيث أصلها، وسحرية من حيث دلالتها، وخارجة عن الطب من حيث نسق تطبيقاتها. فكل ما يمكن أن يخفيه الجنون من سلطة مركبة كان يحافظ بحيوية تكاد تكون صريحة على الحياة الغامضة لهذه الممارسات.

ومع ذلك، كان هناك حدث في القرن 17 منح هذه الممارسات أسلوبا جديدا، وإمكانية جديدة للتطور، من خلال دعم استقلاليتها. إن هذا الحدث هو تعريف الاضطرابات التي نطلق عليها أولا «أبخرة»، وستتخذ أبعادا كبيرة في القرن 18 تحت اسم «أمراض الأعصاب». وسريعا ما ستحدث انقلابا، من خلال قوة امتداد مفاهيمها، في ذلك الفضاء القديم للنوزولوجيا، ولن تتأخر في احتلاله كلية. وكان من حق كالن Cullen أن يكتب في مؤلفه «مؤسسات الطب العملي»: «أقترح هنا أن نعتبر الأمراض العصبية، كل الإصابات غير المحددة بدقة للإحساس والحركة التي لا تكون مصحوبة بحمى باعتبارها عرضا للمرض البدئي. وأعني بها أيضا كل تلك الأمراض التي لا ترتبط بإصابة محلية

للأعضاء، وخاصة تلك الإصابة العامة للجهاز العصبي والعناصر التي تقوم عليها الأحاسيس والحركة»[47]. إن هذا العالم الجديد من الأبخرة وأمراض الأعصاب كان لها ديناميتها الخاصة، فالقوى التي تحتضنها وكذا الأقسام والفصائل والأنواع التي يمكن تمييزها داخله لم تعد تتطابق مع الأشكال المألوفة في النوزولوجيا. ويبدو أن فضاء باتولوجيا جديدة كان مايزال مجهولا، بدأ يعرف طريقه إلى الوجود، وهو فضاء لا يوجد تحت سلطة القواعد المعتادة في التحليل والوصف الطبيين: «إن الفلاسفة يدعون الأطباء إلى التوغل داخل المتاهة، إنهم يسهلون لهم الطريق من خلال تخليص الميتافيزيقا من شقشقة المدارس، ومن خلال الشرح التحليلي للملكات الأساس للروح، ومن خلال تبيين الروابط الحميمية مع حركة الجسم، ووصولهم، هم أنفسهم، إلى الأسس الأولى لتنظيمه»[48].

إن مشاريع تصنيف الأبخرة هي أيضا لا حصر لها ولا عد. ولا واحد منها يستند إلى المبادئ التي انطلق منها سيدنهام وسوفاج أو ليني. أما فيريديت Viridit فإنه يميز بينها وفق ميكانيزم الخلل وتحديد بؤره: «تولد الأبخرة العامة في الجسم كله»، «الأبخرة الخاصة تتكون في جزء منه»، الأولى «مصدرها القضاء على مسار الأذهان الحيوانية»، أما الثانية «فتأتي من خميرة موجودة في الأعصاب أو قريبة منها»، أو من «تقلص جوف الأعصاب التي تستند إليها الأذهان الحيوانية في الصعود والهبوط»[49]. ويقترح بوشاسن Beauchesne تصنيفا قائما على إتيولوجيا[*] خالصة، وذلك وفق المزاج والاستعداد والخلل الذي يصيب الجهاز العصبي: هناك أولا «الأمراض التي تكون مصحوبة بمادة جرح عضوي»، وهي مرتبطة «بمزاج تشاؤمي وعديم الإحساس»، وهناك ثانيا الأمراض العصبية التي تتميز «بمزاج تشاؤمي-اكتئابي، وجرح خاص باللحمة». وهناك في الأخير الأمراض التي تتميز «بارتخاء المواد الصلبة وانحلال الخِلط». والأسباب هنا تعود إلى «مزاج دموي لامبالي، وإلى أهواء شقية الخ»[50]. ولقد أعطى بريسافين Pressavin، في نهاية القرن وإبان الجدل الكبير الذي أثارته كتابات تيسو وبوم Pomme، لأمراض الأعصاب كامل امتدادها، فهي مصاحبة لكل أنواع القلق الذي يصيب الوظائف الأساسية للجسم، وتتميز عن بعضها

(47) CULLEN, Institutions de médecine, II, trad. Pinel, Paris, 1785, p.61.

(48) DE LA A ROCHE, Analyse des fonctions du système nerveux, Genève, 1778. I, préface p. VIII.

(*) إتيولوجيا etiologie: علم الأسباب

(49) VIRIDET, Dissertation sur les vapeurs, Yverdon, 1726, p. 32.

(50) BEAUCHESNE, Des influences des affections de l'âme, Paris, 1783, pp. 65-182 et pp. 221-223.

البعض حسب الوظائف المصابة. فعندما تكون أعصاب الأحاسيس هي المتضررة، وإذا تقلص نشاطها، سنكون أمام الفتور، والذهول والغيبوبة. وعلى العكس من ذلك، إذا ازداد الحجم نموا، فسنكون أمام لهفة ودغدغة وألم. إن الوظائف الحركية يمكن أن تُصاب بنفس الطريقة: يقود تقلص حجمها إلى الشلل والتخشب، أما نموه فيؤدي إلى التهيج والانقباض. أما فيما يتعلق بالاختلاج، فإنه يقود إلى نشاط غير منتظم. فأحيانا يكون ضعيفا جدا، وأحيانا يكون قويا جدا، إنه تناوب نعثر عليه مثلا في الصرع(51).

إن هذه المفاهيم هي بالتأكيد، بطبيعتها غريبة عن التصنيفات التقليدية. إلا أن ما يحدد أصالتها هو أنها، على خلاف مقولات النوزولوجيا، مرتبطة كلية بالممارسة، أو بالأحرى إنها منذ نشأتها مشحونة بثيمات علاجية. ذلك أن ما يكونها وينظمها هي صور، صور من خلالها يتواصل الأطباء والمرضى: إن الأبخرة التي تتصاعد من السوداوي والأعصاب المتوترة، «مدعوكة ومتصلبة» والألياف مشبعة بالنداوة والرطوبة، الاضطرام الحارق الذي يجفف الأعضاء - إنها خطاطات توضيحية، هذا صحيح، إلا أنها أيضا ثيمات غامضة يولدها خيال المريض ويمنحها شكلا وفضاء وجوهرا ولغة خاصة بآلامها، ويسقط خيال الطبيب رسم التدخلات الضرورية لاستعادة العافية. هناك حدث ما وقع في هذا العالم الجديد للباتولوجيا الذي استهين به، وكان محط سخرية منذ القرن 19، وهو حدث وقع ربما لأول مرة في تاريخ الطب: تطابق الشرح النظري مع إسقاط مزدوج: الداء من المريض وتدخل الطبيب للقضاء على هذا الداء. إن أمراض الأعصاب تبيح تدخل العلاج، عالم بأكمله مكون من الرموز والصور يشق طريقه إلى الوجود حيث سيدشن الطبيب بمساعدة مريضه حوارا أولا.

ومنذ ذلك الحين، وعلى امتداد القرن 18 تطور طب، سيصبح داخله الزوج طبيب-مريض، العنصر المكون. فهذا الزوج، بالإضافة إلى الصور المخيالية التي من خلالها يتم التواصل، هو الذي سينظم عالم الجنون وفق أنماط جديدة. إن علاجات التسخين أو التبريد والإنعاش أو التهدئة، كل هذا العمل المشترك بين الطبيب والمريض وكل الإنجازات المخيالية، ستنبعث منها أشكال باتولوجية، ستعجز التصنيفات عن استيعابها. ولكن داخل هذه الأشكال أُنجز العمل الحقيقي للمعرفة، حتى وإن كانت هذه الأشكال تنتمي إلى الماضي.

* * *

فلنعد الآن إلى مساءلة منطلقاتنا الأولى: فمن جهة هناك وعي يدعي معرفة الجنون

(51) PRESSAVIN, Nouveau Traité des vapeurs, Lyon, 1770, pp. 7-31.

دونما توسط، حتى ذاك الذي يشكل معرفة خطابية للجنون. ومن جهة أخرى هناك علم يدعي القدرة على نشر كل أشكال الجنون وفق مستوى احتماليته، مع كل العلامات التي تساعد في الكشف عن حقيقته، ولا شيء بينهما، إنه الفراغ، غياب، يكاد يكون محسوسا، بفعل بداهة مآل الجنون باعتباره شكلا ملموسا وعاما، وباعتباره عنصرا واقعيا يتعرف المجانين داخله على أنفسهم، وباعتباره أرضية عميقة تنبعث منها علامات، من خلال خصوصيتها المذهلة. لم يكن المرض العقلي في العصر الكلاسيكي موجودا، إذا كنا نعني بهذا ذلك الوطن الطبيعي للأحمق، وإذا كنا نعني به التوسط بين الجنون الذي نعين والجنون الذي ندرس، وباختصار إذا كنا نعني به الرابط الذي يجمع المجنون بجنونه. إن الجنون والمجنون غريبان عن بعضهما البعض، وحقيقة كل منهما محجوزة ومصادرة في وجودهما ذاته.

إن اللاعقل هو في المقام الأول ما يلي: ذلك الانشقاق العميق الذي يعود إلى مرحلة إدراكية، تستلب المجنون في علاقته بجنونه وتحولهما إلى كيانين غريبين عن بعضهما البعض.

وبإمكاننا الإمساك باللاعقل في هذا الفراغ ذاته. ألم يكن الحجز صيغة من صيغه المؤسساتية؟ ألم يكن الحجز، باعتباره فضاء للإقصاء، يهيمن على الحدود الفاصلة بين المجنون والجنون، بين التعرف المباشر، وبين حقيقة يتم تأجيلها باستمرار داخل البنيات الاجتماعية، ذلك الحقل الذي يضم اللاعقل إلى بنيات المعرفة؟

ولكن اللاعقل هو أكثر من ذلك الفراغ الذي بدأ يتشكل داخله. إن إدراك المجنون لم يكن له في نهاية الأمر من مضمون سوى العقل ذاته، فمن جهة لم يكن لدراسة الجنون، من بين الأنواع الأخرى، من مبدأ سوى نظام عقل لحكمة طبيعية، بحيث كان البحث جاريا عن امتلاء إيجابي للجنون، ولم يتم العثور سوى على العقل، ليصبح الجنون، وبشكل مفارق، غيابا للجنون وحضورا كونيا للعقل. إن جنون الجنون هو كون المرء عقلا. وهذا اللاجنون باعتباره مضمونا للجنون، هو النقطة الثانية الأساسية التي يجب تسجيلها بصدد اللاعقل، فاللاعقل هو أن حقيقة الجنون عقل.

أو بالأحرى هي شبه عقل، وهنا يكمن الطابع الأساس الذي ستحاول الصفحات الآتية شرحه إلى النهاية. ذلك أنه إذا كان العقل هو مضمون إدراك المجنون، فليس ذلك لأنه يحمل في طياته سمة سلبية، وهنا نكون أمام محفل يشتغل من أجل إعطاء هذا «الغير العاقل» أسلوبه الخاص. إن المجنون عبثا يكون مجنونا في علاقته بالعقل، بالنسبة له ومن خلاله، وعبثا كان على حق لكي يكون موضوعا للعقل. إن هذه المسافة الفاصلة بينهما

تطرح مشكلا. وهذا العمل الذي يقوم به البعد السلبي لا يمكن أن يكون فقط فضاء للنفي. ومن جهة ثانية، سبق أن رأينا العوائق التي واجهت مشروع «تطبيع» جنون من خلال أسلوب تاريخ للأمراض والنباتات. فرغم الجهود التي بذلت لم يدخل الجنون أبدا، بشكل نهائي، ضمن النظام العقلاني للأنواع، لأن قوى أخرى كانت سائدة في عمق الأشياء، قوى غريبة على المستوى النظري للمفاهيم، كانت تعرف كيف تقاومه لتطيح به في النهاية.

فما هو كنه هذه القوى المتحركة؟ وما هي سلطة النفي هذه التي تتحرك هنا؟ ما هي تلك المحافل السرية، وماذا كانت تقوم به في ذلك العالم الكلاسيكي الذي كان فيه العقل مضمون وحقيقة كل شيء؟ هنا وهناك في معرفة الجنون والتعرف على المجنون لا توجد نفس الفضيلة التي تنتشر بكل مكر وتتلاعب بالعقل؟ وإذا كانت هي ذاتها، ألا يكون بإمكاننا تحديد جوهر اللاعقل وقواه الحية باعتباره مركزا سريا لتجربة كلاسيكية للجنون؟

ولكن علينا الآن أن ننظر بهدوء إلى الأمور في تفاصيلها. فلكي نصل إلى أهدافنا، علينا، احتراما لروح عمل المؤرخ، أن ننطلق مما نعرفه بشكل مسبق، أي من العوائق التي صادفت عملية تطبيع الجنون، وإسقاطه على بعد عقلاني. علينا أن نحلله جزءا بجزء بعد تحديد تعداده الذي مازال غير محدد كما أمكن فعله سابقا: هناك أولا تسامي الهوى والتخيل والهذيان باعتبارها أشكالا مكونة للجنون، وهناك ثانيا الصور التقليدية التي حددت الجنون وبلورته على امتداد العصر الكلاسيكي. وهناك في النهاية المواجهة بين الطبيب والمريض في العالم المخيالي للعلاج. قد يكون هنا المكان الذي تختبئ فيه القوى الإيجابية للاعقل، يختبئ فيه العمل الذي يعد في الوقت ذاته الملازم والتعويض لحالة اللاوجود التي تشكلها، لهذا الفراغ، ولذاك الغياب الذي لا يني يتفاقم للجنون.

إن هذا العمل والقوى التي تحركه سنحاول الآن ألا نصفها باعتبارها تطورا لمفاهيم نظرية، على سطح معرفة، بل بالحسم داخل السمك التاريخي لتجربة، سنحاول الإمساك من جديد بتلك الحركة التي أصبحت معرفة الجنون من خلالها أمرا ممكنا: إن هذه المعرفة، التي هي معرفتنا والتي لم تستطع الفروودية أن تفصلنا عنها نهائيا، لأنها لم تكن منذورة لذلك. لقد أصبح المرض العقلي ضمن هذه المعرفة، حضورا، لقد اختفى اللاعقل من تلقاء ذاته، ما عدا في عيون أولئك الذين يتساءلون عن فحوى هذا الحضور العنيد والمكرر لجنون مرفق بالضرورة بعلمه وطبه وأطبائه، جنون أدرج كلية في العوالم المثيرة للمرض العقلي في العالم الحديث.

الفصل الثاني

تسامي الهذيان

«نطلق اسم الجنون على ذلك المرض الذي يصيب أعضاء الدماغ. . .»[1]، إن مشاكل الجنون تحوم حول مادية الروح.

فما موقع الروح من هذا الداء الذي يصفه النوزولوجيون بسهولة فائقة باعتباره مرضا: هل هي جزء من الجسد المصاب بالمرض، كما هو حال كل الأعضاء الأخرى؟ أم هي حساسية عامة مرتبطة بالجسم كله يصيبها من الخلل ما يصيبه؟ أم يجب التعامل معها باعتبارها مبدأ مستقلا، مبدأ روحيا لا ينفلت من إساره سوى تلك الأدوات العرضية والمادية؟

إنها أسئلة الفلاسفة، وكان القرن 18 مزهوا بها، وهي أسئلة هشة بشكل كبير، فكل جواب عنها لا يقوم سوى بإغراقها بالمزيد من الالتباس.

هناك أولا الثقل الكبير للإرث السابق: إرث اللاهوتيين والذميين[*]، وإرث الحقوقيين والقضاة أيضا. فالمجنون يمكن أن يُستمع لاعترافه ويحصل على الغفران شريطة أن تبدر منه بعض العلامات الخارجية الدالة على التوبة. ومع أن كل شيء يشير عنده إلى أنه بدون عقل، فمن حقنا ومن واجبنا افتراض أن ذهنه قد أنار روحه بسبل ليست لا حساسة ولا مادية - سبل «يستعملها الله أحيانا، ولكن علينا أن نعرف هل يتم ذلك بوساطة الملائكة أم من خلال وحي مباشر»[2]. وبالإضافة إلى ذلك هل كان في حالة طهارة في اللحظة التي استبد به الجنون؟ إن المجنون، ويجب ألا نشك في ذلك، سيصل إلى

(1) VOLTAIRE, Dictionnaire philosophique, article Folie, éd. Benda, t. I, p. 285.

(*) الذميين casuistes: كلمة مشتقة من اللاتينية وتعني «حالة ضمير»، فاللاهوتي يحل مشاكل هذه الإحالات استنادا إلى العقل وقواعد العقل والمسيحية.

(2) SAINTE-BEUVE, Résolution de quelques cas de conscience, Paris, 1689, I, p. 65. C'est aussi la règle appliquée aux sourds-muets.

خلاصه، رغم كل ما سيقوم به وهو في حالة الجنون: لقد ظلت روحه بعيدة، في منأى عن المرض، والمرض ذاته هو الذي يحميها من الداء. إن الروح ليست متورطة كثيرا في الجنون، لذلك لا يجب البحث عنه فيها.

ولا يختلف القضاة مع ما سبق، حين يرفضون اعتبار ما يقوم به المجنون جريمة، ويقررون حالة العجز، مفترضين دائما أن الجنون لا يشكل سوى إعاقة مؤقتة، فالروح لم تصب، تماما كما أنها غير موجودة عند الطفل أوهي جزئية فقط. إن المجنون، حتى وهو معتقل، لا يفقد أي شيء من شخصيته المدنية. ولقد حدد برلمان باريس الأمور بدقة، فهذه الحجة الفعلية الدالة على الاستلاب التي يمثلها الحجز لا تمس في شيء وضعه الشرعي كذات[3].

إن روح المجانين ليست مجنونة.

ومع ذلك ألا تشكل الروح، بشكل ما، عند ذاك الذي يتفلسف حول دقة الطب وفشله ونجاحه، ذلك الكيان الأسير الحر؟ ألا يجب أن تكون هذه الروح جزءا من المادة، إذا كان ما أصابها وهي تمارس وظائفها الأساس، الحكم ذاته، تم بفعل المادة ومن خلالها وبسببها؟ وإذا كانت كل تقاليد الحقوقيين على حق في الإعلان عن براءة المجنون، فإن ذلك لا يعود إلى أن ما يحمي حريته السرية هو عجز، بل لأن قوته الجسدية الأكيدة تصيب حريته إلى حد إلغائها كلية: «هذه الروح المسكينة. . . لا سلطة لها على أفكارها، ولكنها مكرهة على الانتباه إلى الصور التي يشكلها الدماغ داخلها»[4]. ولكن عودة العقل تدل، بشكل أكثر وضوحا، على أن الروح ليست سوى مادة وجسد منظمين. ذلك أن الجنون ليس سوى تدمير. وكيف يمكن إثبات أن الروح لم تُدمر، بل هي مكبلة أو مخبأة أو تراجعت إلى مكان آخر؟ إلا أن بعثها من خلال كل قوتها، واستعادة كيانها ومنحها قوة جديدة وحرية فقط من خلال إضافة مادة رقيقة وملائمة-كل هذا يثبت أن للروح في المادة فضيلتها وإتقانها، وذلك لأن إضافة شيء من المادة هو الذي ينقلها من نقص عرضي إلى طبيعتها الكاملة: «هل يمكن لكائن خالد قبول نقل هذه الأعضاء، ويتألم إذا أضيف شيء إلى بساطة كليته التي يستحيل أن ينفك منها أي شيء»[5].

إن هذا الحوار القديم، قدم المواجهة في الفكر الرواقي بين النزعة الإنسانية وبين

(3) Cf. un arrêt du Parlement de Paris du 30 août 1711. Cité in PARTURIER, L'Assistance à Paris sous l'Ancien Régime et la Révolution, Paris, 1897, p. 159 et note 1.

(4) الروح المادية، أو نسق جديد حول المبادئ الخالصة للفلسفات القديمة والحديثة التي تسند ماديته.
Arsenal, ms. 2239, p. 139.

(5) Ibid.

الطب، سيستعيده فولتير Voltaire محاولا الإمساك به عن قرب. إن الفقهاء والأطباء يرغبون في الحفاظ على صفاء الروح، ويريدون، وهم يتوجهون إلى المجنون، إقناعه أن جنونه لا يمس سوى ظواهر الجسد. ويجب أن تكون له، طوعا أو كرها، في منطقة من نفسه يجهلها، روح سليمة وموعودة بالخلود: «يا صديقي على الرغم من أنك قد فقدت الحس المشترك، فإن روحك مازالت روحية ونقية وخالدة كما هي روحنا، ولكن روحنا محمية، أما روحك فليست كذلك، إن نوافذ المنزل مغلقة، فهي الآن تختنق، والهواء ينقصها». ولكن للمجنون لحظاته الجيدة، أو بالأحرى إنه داخل الجنون ذاته لحظة الحقيقة، ومع أنه أحمق، فإنه يمتلك الحس السليم ويفكر أحسن من العقلاء. فمن عمق جنونه العاقل، أي من أعلى حكمته المجنونة، يعرف أن روحه مصابة، ويجد في الاتجاه المعاكس مفارقة إيبنيميد Epinimide، يقول إنه مجنون حتى أعمق أعماق روحه، وهو يقول ذلك، يعلن عن الحقيقة. «يا أصدقائي تفترضون عادة ما هو موضوع للتساؤل. إن نوافذي هي الأخرى مفتوحة كما هي نوافذكم، فأنا أيضا أرى نفس الأشياء، وأسمع نفس الكلمات. وبناء عليه، من الأكيد أن روحي تقوم باستعمال سيء لحسها، وأصبحت هي ذاتها حسا فاسدا، ونوعية غير سوية. وبكلمة واحدة إما أن تكون روحي مجنونة في ذاتها، أو أنني لا أملك أية روح على الإطلاق»[6].

ويجب أن نكون حذرين جدا من هذا الإبينميد الفولتيري الذي يقول بمعنى من المعاني: إما أن الكريتيين[*] كذابون، وإما أنا الكذاب. وهو يريد أن يقول في واقع الأمر الشيئين في ذات الوقت: إن الجنون أصاب الطبيعة الدفينة لروحه، وإن روحه، تبعا لذلك، لا توجد باعتبارها كينونة روحية، إنها مفارقة توحي بالتسلسل الذي تخفيه. إنه تسلسل سنحاول تعقب آثاره. فهو يكشف عن بساطة مزيفة.

فمن جهة لا يمكن مقارنة الجنون باضطراب يصيب الحواس، فالنوافذ سليمة، وإذا كنا لا نرى بشكل جيد ما في داخل المنزل، فذاك لا يعني أن المنزل مغلق. وهنا يقوم فولتير بعملية مسح لحقل من النقاشات الطبية. فمجموعة من الأطباء كانوا، تحت تأثير جون لوك، يبحثون عن أصل المرض في اضطرابات تصيب الحساسية: فإذا كنا نرى شياطين، أو نسمع أصواتا فلا دخل للروح في ذلك، إنها تستقبل قدر المستطاع ما تمليه عليها الحواس[7]. وهو ما يجيب عنه سوفاج وآخرون: إن الأحْوَل الذي يرى بشكل

---

(6) VOLTAIRE, loc. cit., p. 286.

(*) الكريتيين، نسبة إلى جزيرة كريت.

(7) Par exemple les collaborateurs du Dictionnaire de James.

مزدوج ليس مجنونا، بل المجنون هو الذي يعتقد أن الأمر يتعلق برجلين حين يرى بشكل مزدوج[8]. إن الأمر يتعلق باضطراب في النفس لا في العين، لا لأن النافذة في حالة سيئة، بل لأن الذي يسكن المنزل مريض. إن فولتير له الرأي نفسه. إن الحذر يكمن في الابتعاد عن الحسّوية السطحية، وتجنب التطبيق المباشر والبسيط لما يقوله لوك، ذلك أنه يقود إلى حماية روح ترغب الحسّوية في التقليص من سلطاتها.

ولكن إذا لم يكن اضطراب الحواس هو سبب الجنون، فإنه يشكل النموذج. إن إصابة العين ستنعكس على الممارسة السليمة للرؤية. وإصابة الدماغ، وهو عضو الذهن، سيلحق بالروح ضررا بالطريقة ذاتها: «إن هذا التفكير يمكن أن يقودنا إلى التشكيك في أن ملكة التفكير التي منحها الله للإنسان قابلة للاضطراب، كما هو حال بقية الحواس. فالمجنون مريض يشكو دماغه من خلل، مثلما هو أمر المصاب بالنقرس الذي يشكو من آلام في رجليه، دون أن يعرف شيئا لا عن عجزه غير المفهوم عن المشي، ولا عن عجزه غير المفهوم أيضا عن التفكير»[9]. فالرابط من الدماغ إلى الروح، هو من نفس طبيعة الرابط الذي يقود من العين إلى الرؤية، والسبيل من الروح إلى الدماغ، شبيه بالمشروع الذي يقود الأرجل المثنية إلى المشي. إن الروح في الجسد لا تقوم بشيء آخر سوى بإقامة روابط شبيهة بتلك التي قام الجسد بنسجها. إنه حس الحواس، فعل الفعل. وكما أن المشي يعوقه شلل الرجل، فإن الرؤية تشوش عليها اضطرابات العين، والروح ستشكو من الجروح التي تصيب الجسم، خاصة تلك التي تصيب ذلك العضو الذي هو الدماغ، وهو عضو كل الأعضاء - عضو كل الحواس وكل الأفعال في الوقت ذاته. وبناء عليه، يمكن القول إن الروح أيضا لها نفس الموقع داخل الجسم مثلها في ذلك مثل الرؤية في العين، أو الفعل داخل العضلات. فإذا حذفنا الآن العين. . . وتمت البرهنة من خلال ذلك على «أن روحي مجنونة من تلقاء ذاتها»، من خلال جوهرها الخاص، من خلال ما يشكل الأساس داخل الطبيعة، «فلم تعد لي روح»، أخرى غير تلك المحددة من خلال أعضاء جسدي.

وباختصار، فإن فولتير يخلص إلى أن الجنون ليس إصابة للحواس لأن الروح، بطبيعتها، ليست من نظام الحواس، إنها مختلفة عن كل الحواس، وعضوها الرئيس هو الدماغ. لقد انزلق، دون أن يدري، من مشكلة طبية كانت محددة بشكل واضح في عصره (ولادة الجنون انطلاقا من هلوسة تصيب الحواس، أو من هذيان للذهن،- نظرية هامشية أو مركزية كما نعبر عن ذلك في لغتنا)، إلى قضية فلسفية لا يمكن بالحق أو الواقع أن تحل

(8) SAUVAGES, loc. cit., t. VII, pp. 130, 141 et pp. 14-15.

(9) VOLTAIRE, loc. cit., p. 286.

محلها: هل بإمكان الجنون إثبات مادية الروح أو ليس بإمكانه ذلك؟ لقد تظاهر بأنه يستبعد في السؤال الأول كل جواب حسّوي لكي يفرضه بشكل أفضل باعتباره جوابا عن الثاني - إن هذه الاستعادة الأخيرة للحسّوية تشير إلى أنه قد تخلى، من جهة أخرى، عن القضية الأولى، القضية الطبية الخاصة بدور أعضاء الحواس في جذور الجنون.

إن هذا التراكب في ذاته، بعيدا عن نواياه السجالية الخفية، له دلالة هامة: ذلك أنه لا ينتمي إلى الإشكالية الطبية للقرن 18، إنه يخلط داخل هذه القضية بين الحس- الدماغ، الهامش -والمركز، الذي يشكل، على نفس المستوى ضمن تفكير الأطباء، تحليلا نقديا يستند إلى الفصل بين الروح والجسم. وسيأتي يوم تتخذ فيه قضية أصل الجنون وتحديداته السببية وبؤرته عند الأطباء أنفسهم قيما مادية أو غير مادية. إلا أن التعرف على هذه القيم لن يتم إلا في القرن 19، وبالضبط عندما قُبلت الإشكالية التي حددها فولتير باعتبارها بديهية. حينها، وحينها فقط، كان من الممكن تصور طب عقلي روحي وطب عقلي مادي، تصور للجنون يرده إلى الجسم، وآخر ينظر إليه باعتباره عنصرا لاماديا للروح. ولكن نص فولتير، خاصة من خلال ما يشتمل عليه من تناقض ومن تعسف، والاستعمال المفرط والقصدي للخدع، لا يملك صفة التمثيلية فيما يتعلق بتجربة الجنون بما كانت تشتمل عليه، في القرن 18، من حيوية وكثافة وسمك. إن هذا النص يتوجه، في أسلوب هزلي، نحو شيء يختلس هذه التجربة من الزمن، نحو الموضع الأقل سخرية في قضية الجنون. إنه يشير، وينذر - تحت غطاء جدل آخر وسجال آخر، من خلال الدقة الخالية من للمفاهيم، بما سيصبح في القرن 19 بديهية لا تناقش: إما أن يكون الجنون إصابة لأعضاء من طبيعة مادية، أو هو اضطراب روحي لنفس لامادية.

فأن يكون فولتير قد حاول مقاربة هذه الإشكالية البسيطة من الخارج، ومن خلال طرق ملتوية، فإن هذا لا يبيح لنا الاعتراف بها باعتبارها تشكل حدثا أساسيا في فكر القرن 18. إن التساؤل حول الفصل بين الروح والجسم لم يولد داخل الطب الكلاسيكي، إنه قضية تم استيرادها حديثا استنادا إلى قصدية فلسفية.

فما كان يقبله الطب في العصر الكلاسيكي، دون مشاكل، والأرضية التي يتحرك فوقها دون التساؤل عن أي شيء، يشكل تبسيطا آخر- إنه أكثر تعقيدا بالنسبة لنا نحن الذين تعودنا منذ القرن 19 على التفكير في قضايا الطب العقلي ضمن التقابل الذهن -الجسم، وهو تقابل لم تخفت حدته ويعدل ويُتجنب إلا من خلال مقولات من قبيل: بسيكو عضو- تكون-. إن هذه البساطة هي تلك التي يواجه بها تيسو الخرافات التجريدية للفلاسفة، إنها الوحدة الرائعة الحسية للروح والجسم، قبل كل أشكال الفصل التي كان يجهلها الأطباء: «على الميتافيزيقا البحث عن أسباب تأثير الذهن في الجسم، وتأثير الجسم في الذهن. إن

الطب لا يصل إلى هذه الحدود، ولكنه يرى بشكل أفضل، إنه يتجاهل الأسباب ولا يتوقف إلا عند الظواهر. لقد علمته التجارب أن حالة ما للجسم تنتج بالضرورة حركات خاصة بالروح تؤثر في الجسم من جديد، والناتج أنه بينما تكون الروح منهمكة في التفكير، يكون جزء من الدماغ في حالة توتر، إن الطب لا يدفع بأبحاثه إلى ما هو أبعد من هذا، ولا يريد أن يعرف أكثر من ذلك. إن وحدة الذهن والجسم هي من القوة إلى الحد الذي يصعب فيه تصور نشاط هذا الجزء دون إرادة الآخر. إن الحواس تنقل إلى الذهن مبرر فكره، من خلال زعزعة ألياف الدماغ، وبينما تكون الروح مهتمة بهذا الأمر، تكون أعضاء الدماغ في حركة قوية إلى حد ما، وفي توتر كبير إلى حد ما»[10].

إنها قاعدة منهجية علينا تطبيقها في الحين: عندما يتعلق الأمر، في النصوص الطبية التي كتبت في العصر الكلاسيكي، بالجنون، وبالخُبال وحتى «بالأمراض العقلية» بشكل صريح، أو «أمراض الذهن»، فإن ما يتم تعيينه من خلال هذا ليس حقلا للاضطرابات السيكولوجية، أو وقائع روحية تتقابل مع حقل الباتولوجيا العضوية. يجب أن نتذكر دائما أن ويليس يصنف الهوس ضمن أمراض الرأس، والهستيريا ضمن الأمراض التشنجية، وأن سوفاج يدرج ضمن قسم «الخبال» الهفوات والدوار والارتباك. وأشكالا مرضية أخرى غريبة.

إنها لعبة يحلو للأطباء - المؤرخين ممارستها: العثور في الأوصاف الكلاسيكية على الأمراض الحقيقية التي تم تعيينها. فعندما يتحدث ويليس عن الهستيريا ألا يدرج ضمنها ظواهر صرعية؟ وعندما يتحدث بورهاف عن الهوس ألا يصف البرانويا؟ ألا نعثر بسهولة في اكتئاب ديمربروك Diemerbroerk على علامات أكيدة على عصاب استحواذي؟

إن الأمر يتعلق هنا بلعبة أمراء[11] لا لعبة مؤرخين. قد يحدث ألا نتحدث، من قرن إلى آخر، عن نفس الأمراض من خلال نفس الأسماء، ذلك أن الأمر لا يتعلق أساسا بنفس المرض. فمن يقول جنون في القرنين 17و 18، لا يقول بالمعنى الدقيق للكلمة «مرض ذهني»، ولكن يتحدث عن شيء يضع الجسم والروح كليهما موضع التساؤل. وعن هذا الأمر كان يتحدث زاكياش عندما يقترح تعريفا يمكن إجمالا أن يصدق على العصر الكلاسيكي: «الجنون مرتبط بأمراض الدماغ والإصابات التي تلحق ملكة التفكير»[12]

---

(10) TISSOR, Avis aux gens de lettres, traduction française, 1767, pp. 1-3.

(11) Il faut supposer, évidemment, qu'ils ont lu Diemerbroek.

(12) ZACCHIAS, Questions médico-légales, Lyon 1674, liv. II titre I, q. II, p. 114.

وفيما يتعلق بتورط الروح والجسم في الجنون، فإن التعاريف التي يقترحها مؤلفون آخرون هي من نفس الأسلوب. ويليس: «إصابة الدماغ حيث تكون هناك جروح تصيب العقل والوظائف الأخرى للروح».

فلنترك إذن جانبا الإشكالية التي أضيفت، ولو بشكل متأخر، إلى تجربة الجنون، ونحاول الآن استخراج البنيات الخاصة فعلا بالجنون. فلنبدأ بالبنيات الخارجية (دورة الأسباب)، لكي ننتقل إلى المستويات الداخلية والأقل بروزا (دورة الهوية والصورة)، لكي نصل في النهاية، في المستويات الأخيرة لهذه التجربة، إلى العناصر التي شكلتها باعتبارها كذلك: اللحظة الأساس للهذيان.

* * *

قد يبدو التمييز بين الأسباب البعيدة والأسباب المباشرة، وهو تمييز مألوف في النصوص الكلاسيكية، للوهلة الأولى دون نتائج تذكر، ولا يقدم سوى بنية هشة من أجل تنظيم عالم السببية. إلا أنه كان يتمتع، في واقع الأمر، بأهمية كبيرة، فما يمكن أن يشتمل عليه من اعتباطية ظاهرة، يخفي سلطة مبنِية بدقة بالغة.

فعندما يتحدث ويليس عن الأسباب المباشرة للهوس، فإنه كان يعني بذلك فسادا مزدوجا للأذهان الحيوانية. فسادا ميكانيكيا أولا يصيب قوى الحركة ومدارها؛ فالأذهان عند المهووس تتحرك بعنف، فهي قادرة إذن على الدخول في سبل لم يسبق أبدا تعبيدها ولا يجب فعل ذلك، إن هذه السبل الجديدة تقتضي مسارا فكريا غريبا، وحركات مفاجئة وخارقة للعادة، وبقوة شديدة إلى الحد الذي تبدو فيه متجاوزة للقوى الطبيعية للمريض؛ وفسادا كيميائيا ثانيا: فالأذهان تتخذ طبيعة حمضية يجعلها مذوبة بشدة ونافذة، وشديدة الخفة أيضا وغير مشحونة بالمادة، وتصبح حيوية وغير قابلة للإمساك كاللهب، لكي تعطي سلوك المهووس كل ما هو معروف عنه من حيوية وغياب الانتظام والحماس[13].

تلك هي الأسباب المباشرة. إنها قريبة لدرجة أنها تبدو ربما أكثر من تسجيل نوعي لكل ما هو مرئي في تجليات المرض. إن هذه الحركة، وهذه الفوضى، وهذه الحرارة دون حمى التي يبدو أنها هي ما يحرك المهووس، والتي تعطيه في الإدراك البسيط والمباشر هيئة بالغة التميز - ها هي تنقل من خلال تحليل للأسباب المباشرة، من الخارج إلى الداخل، ومن حقل الإدراك إلى حقل الشرح، ومن الأثر المرئي إلى الحركة غير المرئية للأسباب[14]. وبشكل مفارق، فإن ما كان يشكل نوعية فقط، وهو يلج عالم

(Opera, t. II, p. 227) ; Lorry : « corporis aegrotantis condition illo in qua judicia a sensibus orienda mullatenusaut sibi inter se aut rei representatae responsant » (De Melancholia, 1765, t. I p. 3).

(13) WILLIS, Opera, t. II, pp. 255-257.

(14) إن الأذهان الحيوانية هي عامة من نفس حقل اللامدرك وديمربروك يؤكد في (Anatomia, liv. VIII, chap. Ier) على لامرئيتها ضدا على بارتولين الذي يؤكد عكس ذلك (Institutions anatomiques,)

اللامرئي، يتحول إلى صورة، يتحول الحماس-نوعية إلى لهيب-صورة، وتشتد فوضى الحركات والكلمات ضمن التداخل الذي لا فكاك منه داخل أخاديد غير قابلة للإدراك. وتتحول القيم، التي كانت قريبة من الدائرة الأخلاقية، حيث بالإمكان الرؤية واللمس، إلى أشياء توجد خارج حدود اللمس والرؤية. ويتقمص الأخلاقي داخل لغته، دون أن يغير منها، بعدا ديناميكا. يقول سيدنهام Sydenham: «عندما تكون قوة الروح أسيرة داخل هذا الجسد الفاني، فإنها تكون محكومة أساسا من خلال قوة الأذهان الحيوانية التي تُستعمل داخلها كأدوات في ممارسة وظائفها، وهي الجزء الأكثر دقة من المادة، والأكثر قربا من الجوهر الروحي. وهكذا، فإن ضعف وفوضى الأذهان، يسببان بالضرورة ضعف وفوضى الروح، ويحولانها إلى لعبة للأهواء الأشد عنفا دون أن تكون لها القدرة على المقاومة»[15]. فما بين الأسباب القريبة وآثارها، هناك ما يشبه حالة تواصل نوعي مباشر دون تفاعل ولا انقطاع ولا توسط؛ نسق يتكون من الحضور التزامني ويحيط بأثر النوعية المدركة، وبالسبب الذي لا يرى. ومن الأول إلى الثاني، تكون الدورة متقنة: إننا ندخل الصورة انطلاقا من الطابع المألوف للإدراك، ونستنتج الخصوصية الأعراضية للمرض من الخصائص الفيزيقية التي نسندها إلى الصورة السببية. وفي الواقع، فإن الأسباب القريبة ليست سوى الوجه النقيض للتعرف المحسوس على الأعراض، ما يشبه التثمين السببي للنوعيات.

غير أنه على امتداد القرن 18، بدأت تلك الدائرة التي كانت بالغة الضيق، ولعبة التراكبات الملتفة حول نفسها، المنعكسة في عنصر مخيالي، في الانفتاح، وبدأت تتمدد وفق بنية أصبحت الآن خطية، حيث الأساس لم يكن إبلاغا لنوعية، بل فقط مجرد واقعة تدل على السبق. فمن خلال الواقعة ذاتها، يجب التعرف على السبب داخل الإدراك المنظم لا داخل العنصر المخيالي.

وكان الانتصار، في باتولوجيا الليف العصبي، للنظرة التي تبحث عن السبب المباشر، وتضمن له وجودا داخل الإدراك.

وسبق أن كان هناك، في باتولوجيا الليفة العصبية، ميل إلى السبب القريب، وكانت هناك رغبة في منحه وجودا له موقعه داخل الإدراك. لا لأن النوعية والصورة قد تم طردهما

(liv. II, chap. 1er)، أما هالر (Elementa physiologiae, t. IV, p. 371) فيؤكد، خلافا لجان باسكال، الذي تذوقها ووجد طعمها فيه حموضة (اكتشاف جديد ورائع حول أثر المخمرات في الجسم الإنساني).

(15) SYDENHAM, Dissertation sur l'affection hystérique (Médecine pratique, trad. Jault, p. 407).

من هذه البنية الجديدة للسببية القريبة، بل يجب أن تستثمرا وتقدما من خلال ظاهرة عفوية مرتبة، يمكن أن تتنكر، دون خطر من الخطأ ولا عودة دائرية، كما كان الأمر مع الواقعة السابقة. ولقد انتقد سيدنهام مترجمه لكونه لم يعر اهتماما للرابط الموجود بين قوة الروح و«بين قوة الأذهان الحيوانية». ويمكن أن نضيف إلى هذا الأمر أن فكرتنا عن أذهاننا ليست لا واضحة ولا كافية. . . إن قوة الروح وصلابتها، لكي نتحدث بلغة مؤلفنا، تبدو محكومة أساسا ببنية المجسمات، فهذه المجسمات تمتلك التمطط والليونة الضروريين اللذين يجعلان الروح تنفذ عملياتها بقوة وسهولة[16]. ففي حوزتنا، بفضل فيزيولوجيا الليفة، شبكة مادية يمكن استخدامها كسند إدراكي لتعيين الأسباب القريبة. وفي الواقع، إذا كان السند ذاته ظاهرا بشكل جيد في واقعه المادي، فإن التغيير الذي يشتغل كسبب مباشر للجنون، ليس مدركا بشكل فعلي، فهو في أحسن الحالات نوعية لا يمكن إدراكها، قد تكون قيمة أخلاقية مدرجة في نسيج الإدراك. ويتعلق الأمر، بشكل مفارق، بتغيير من طبيعة جسدية محض لليفة، غالبا ما يكون ميكانيكيا، ولكنه لا يؤثر إلا فيما هو موجود خارج أي إدراك ممكن، وبتحديد بالغ الصغر في اشتغاله. إن الفزيولوجيين الذين يرون الليفة يدركون جيدا أنهم لا يستطيعون أن يلاحظوا عليها أو فيها أي توتر أو أي ارتخاء ظاهر، حتى في الحالة التي يستثير فيها ضفدعة. ولا يسجل مورغاني Morgani أي تناقض في ذلك، وهو بهذا يؤكد ما كان يعرفه بورهيف، وفان سويتن وهوفمان وهالر، وكلهم كانوا خصوما لـ الأعصاب-الأوتار[*] وباتولوجيا التوتر أو الارتخاء. إلا أن الأطباء والممارسين يرون هم أيضا شيئا آخر: يرون مهووسا، وعضلاته مشدودة والوجه عابس والإيماءات متقطعة، وعنيفة، يرد بحيوية فائقة على أقل إثارة، إنهم يرون النوع العصبي وقد وصل إلى أقصى حالات توتره، فما بين هذين التصورين، تصور الشيء المعدل، وتصور النوعية المغيرة، هناك صراع خفي داخل الفكر الطبي للقرن 18[17]. وانتصر التصور الأول تدريجيا، ولكنه حمل معه قيم التصور الثاني. إن تلك التوترات الشهيرة، وذلك الجفاف والتصلب، وهي الحالات التي لم يدركها الفيزيولوجيون، أدرك وجودها ممارس اسمه بوميي Pommier، رآها بأم عينيه وسمعها بأذنيه- وكان يعتقد أنه انتصر على الفزيولوجيين، في حين كان، على العكس من ذلك، ومن خلال هذا، ينتصر لبنية السببية

---

(16) Ibid., note.

(*) nerf cordes

(17) يجب القيام بدراسة حول ما معنى «الرؤية» في طب القرن 18. إنه أمر دال أن نعثر في الموسوعة على مقال مخصص للأعصاب وقعه لوشوفاليي دوجوكور ينتقد نظرية التوتر التي قُبلت كمبدأ للشرح في أغلب المقالات الباتولوجية.

التي كانوا هم من يحاول فرضها. لقد سمع، وهو منحني على جسد مريضة، دقات نوع عصبي هائج، وبعد أن نقعه في الماء لمدة 12 ساعة يوميا لمدة 6 أشهر، لاحظ تساقط العناصر الجافة للنسق في الحوض، «جزئيات من الأغشية شبيهة بجزئيات من قضيم(*) مجففة»(18).

وقبل هذا، كان هناك انتصار على البنيات الخطية والمدركة، فلم يعد هناك بحث عن تواصل نوعي، ولا عن وصف لتلك الدائرة الصاعدة من الأثر وقيمه الأساسية، إلى سبب ليس سوى دلالته المنقولة، يتعلق الأمر فقط بالوصول إلى حدث بسيط من أجل إدراكه، حدث يمكن أن يحدد المرض بأكثر الطرق مباشرة. فالسبب المباشر للجنون يجب أن يكون إذن إصابة واضحة لهذا العضو الذي يعد أقرب الأعضاء إلى الروح، أي الجهاز العصبي، وإذا أمكن فالدماغ ذاته. إن قرب السبب لم يعد شرطا في وحدة المعنى، وفي التناظر النوعي، إنه كذلك في المحيط التشريحي الأكثر دقة، إن العثور على السبب ممكن في الحالة التي لا نستطيع فيها تثبيت الاضطراب التشريحي أو الفيزيولوجي الأقرب إلى الرابط بين الروح والجسد وتحديده أو إدراكه - لا تهم طبيعته وشكله أو الطريقة التي يؤثر من خلالها على الجهاز العصبي. إن السبب القريب في القرن 17 كان يفترض تزامنا وتشابها في البنية، أما في القرن 18، فقد بدأ يفترض حالة سابقة، دون وساطة ومحيط مباشر.

وبهذه الروح يجب فهم تطور الأبحاث التشريحية حول أسباب الجنون، فكتاب بوني Bonet «المقبرة» الصادر لأول مرة سنة 1679، لا يقترح سوى أوصاف نوعية، تخفف داخلها الضغوطات المخيالية وثقل الثيمات النظرية من الإدراك، وتشحنه بمعنى محدد بشكل سابق. فلقد رأى بوني، أثناء التشريح، أن دماغ المهووسين يكون في حالة جافة، وهشة، أما دماغ المكتئب فيكون رطبا ومليئا بالأخلاط، أما في العته، فإن المادة الدماغية تكون صلبة، أو على العكس من ذلك، بالغة الارتخاء، ولكنها في هذه الحالة أو تلك، تشكو من غياب التمطط(19). نصف قرن بعد ذلك، كانت تحاليل ميكيل Meckel تدور في نفس الفلك: النوعية، استمر الحديث عن جفاف المهووس، وثقل ورطوبة المكتئب. إلا

(*) parchemin

(18) POMME, Traité des affections vaporeuses des deux sexes, Paris, 3e éd., 1767, p. 94.

(19) BONET, Seputchretum, Genève, 1700, t. I, section VIII, pp. 205 et sq. et section IX, pp. 221 et sq. De la même façon. Lieutaud a vu, chez les mélancolique,

«أغلب أغشية الدماغ المحتقنة بالدم الأسود السميك، ماء في التجاويف، بدا القلب في بعضها جافا وخاليا من الدم». (Traité de médecine pratique, Paris, 1759, I, pp. 201-203).

أن هذه النوعيات يجب الآن أن تكون مدركة، وضمن إدراك خال من أي تماس محسوس من خلال دقة القياس. فحالة الدماغ لا تمثل الوجه الآخر، الترجمة المحسوسة للجنون، إنه موجود باعتباره حدثا باثولوجيا، وإصابة أساسية تحدث الجنون. لقد كان المبدأ الذي قامت عليه تجارب ميكيل بسيطا، فقد كان يقتطع من الدماغ والمخيخ مكعبات من «9 و6 و3 خطوط قياس قدم باريس(*) في جميع الاتجاهات»، ولاحظ أن المكعب من 6 خطوط المأخوذ من دماغ رجل مات وهو في كامل صحته، ولم يكن مصابا بأي مرض خطير، يزن 1 دراغم و5 حبات، ويزن عند شاب مات وهو يعاني من السل الرئوي 1 دراغم و3 حبات وثلاثة أرباع، والمخيخ يزن 1 دراغم وثلاث حبات. أما عند المصاب بداء الجنب(**)، فإذا كان شيخا، فإن وزن الدماغ يكون وزنا طبيعيا، أما وزن المخيخ فأقل شيئا ما. والخلاصة الأولى، أن وزن الدماغ ليس ثابتا، فهو يتغير وفق الحالات الباتولوجية، ثانيا: بما أن الدماغ يكون خفيفا في الأمراض المنهكة كالسل الرئوي، فإن المخيخ، في الأمراض التي تسري فيها الأخلاط والسوائل في الجسد، يجب رد كثافة أعضائه إلى «تشحم القنوات الصغيرة الموجودة داخله»، في حين نعثر عند الحمقى تغييرات من نفس الطبيعة، فعند تشريح امرأة «كانت مهووسة وغبية لمدة 15 سنة دون انقطاع» لاحظ ميكل أن «المادة الرمادية» لدماغها كانت بالغة الشحوب، أما المادة النخاعية فقد كانت بيضاء، وكانت هذه الأخيرة بالغة الصلابة تعذر معها تقطيعها إلى أجزاء، وكانت مطاطية بحيث إن الأصبع لا يترك عليها أي أثر. إنها كانت شبيهة بالمادة البيضاء في البيضة المسلوقة. فمكعب من 6 خطوط أخذ من هذه المادة النخاعية كان يزن 1 دراغم وثلاث حبات، وقد كان الجسم الخشن أقل كثافة، وأخذ مكعب من المخيخ فكان يزن، كما هو الشأن مع الدماغ، 1 دراغم وثلاث حبات. أما الأشكال الأخرى للاستلاب فقد كانت تحتوي على تغييرات أخرى. ففتاة سبق أن كانت مجنونة على فترات ماتت وهي ساخطة، كان دماغها يبدو كثيفا عند اللمس، وكان الغشاء العنكبوتي يغطي مصلا أحمر، ولكن المادة النخاعية كانت جافة ومطاطية، وكانت تزن 1 دراغم وثلاث حبات. والخلاصة «أن جفاف القنوات النخاعية يمكن أن يخلق اضطرابا في حركات الدماغ ويؤثر على استعمال العقل». وعلى العكس من ذلك، فإن «الدماغ يكون نقيا في الاستعمال المخصص له، كلما كانت القنوات النخاعية نقية في استقبالها لإفرازات السائل العصبي»[20].

(*) pied de paris

(**) Pleurésie: التهاب حاد يصيب غشاء المصلي الواقع في القفص الصدري مرفق أو لا بسيلان.

(20) Nouvelles observations sur les causes physiques de la folie, lues à la dernière assemblée de l'Académie royale de Prusse (Gazette salutaire, XXXI, 2 août 1764).

لا يهم الأفق النظري الذي تنزاح عنه أعمال ميكيل، أو فرضيته القائلة بوجود عصارة عصبية يفرزها الدماغ تؤدي اضطراباتها إلى الجنون. فما هو أساسي الآن، هو الشكل الجديد للسببية التي بدأت تجد طريقها إلى تحاليله، إنها سببية لم يعد ينظر إليها من زاوية رمزية النوعيات، وفي توتولوجيا الدلالات المنقولة، حيث كانت ما زالت موجودة في أعمال بوني. إنها الآن سببية خطية، حيث إن إصابة الدماغ تعد حدثا منظورا إليه في ذاته، باعتباره ظاهرة لها قيمها المحلية والنوعية الخاصة، وهي ظاهرة يمكن تلمسها من خلال إدراك منظم. فما بين هذه الإصابة وبين أعراض الجنون لا وجود لانتماءات أخرى، ولا وجود لنسق للتواصل سوى قرابة قصوى: تلك التي تجعل الدماغ العضو الأكثر قربا من الروح. إن الاضطراب الدماغي سيكون له بنيته الخاصة-بنية تشريحية ماثلة أمام الإدراك-وسيكون لاضطراب الذهن تجلياته الخاصة. إن السببية تضع الحالتين جنبا إلى جنب، إنها لا تنقل من هذا إلى ذاك العناصر النوعية. إن تشريح ميكيل لا ينطلق من منهجية، لقد كان متفقا مع معاصريه والسابقين عليه في تحديد الجنون من خلال إصابة عضوية، ولكنه كان يضع الروح والجسد ضمن قرابة نظام تتابعي سببي لا يسمح بالعودة ولا بالنقل ولا بتواصل نوعي.

إن هذه البنية ستتضح أكثر عند مورغاني Morgani وكالن Cullen، فالكتلة الدماغية لا تلعب، في تحليلاتها، الدور البسيط لنقطة تطبيق مفضلة للسببية، فقد أصبحت في ذاتها فضاء سببيا مختلفا ومتنافرا يطور بنياته التشريحية الفيزيولوجية، ويحدد بذلك، ضمن هذه اللعبة الفضائية، الأشكال المختلفة للجنون. وقد لاحظ مورغاني أنه غالبا ما يكون الدماغ، في حالة الهوس أو السخط، سميكا وصلبا ومغلقا. أما المخيخ، فعلى العكس من ذلك، يحافظ على ليونته العادية، حتى في الحالات الحادة، على عكس الدماغ، فهو «رخو ومرتخ»، وفي حالات أخرى يكون مصدر الاختلاف الدماغ ذاته. «فبينما يكون جزء صلب ومنكمش على ذاته أكثر من المعتاد، تكون أجزاء أخرى بالغة الارتخاء»[21]. ويمنح كالن لهذه الاختلافات بعدا نسقيا، ويجعل من مختلف أجزاء الدماغ المظهر الرئيس للاضطرابات العضوية للجنون. فلكي يكون الدماغ في حالة طبيعية، يجب أن تكون حالته الاستثارية منسجمة في مناطقها المختلفة: إما استثارة عالية (اليقظة) وإما استثارة دنيا أو مسترخية، كما هو الحال في النوم. ولكن، إذا كانت الاستثارة أو الاسترخاء موزعين بشكل غير متوازن في الدماغ، وإذا اختلطا وكونا شبكة متنافرة من المناطق المستثارة، وأخرى في حالة نوم، فسنكون أمام الأحلام، إذا كان المرء نائما، وإذا كان متيقظا،

---

(21) Cité par CULLEN, Institutions de médecine pratique, II, p. 295.

فسنكون أمام أزمات جنون. وبناء عليه، فإن مصدر حالات الجنون دائما هو عدم التوازن الدائم بين حالات الاستثارة أو الاسترخاء. فمادة الدماغ تتصلب، ولهذا السبب، فإنه عندما يُشَرَّح دماغ مجنون، يلاحظ أنه يحتوي على أجزاء صلبة ومحتقنة، وعلى أخرى رخوة، ارتخاء يكاد يكون كليا[22].

وهذا يوضح درجة التطور الذي لحق، في العصر الكلاسيكي، مقولة السبب المباشر، أو الدلالة التي اتخذتها السببية داخل هذه المقولة. إنه بناء جديد ستتولد عنه، في المرحلة اللاحقة، الحتمية والعضوية، وفي جميع الحالات سنكون أمام مجهودات تحاول تحديد البؤر الدماغية. ولكنه الآن لا يدل على أي مشروع من هذا النوع. بل يتعلق بما هو أكثر من ذلك وبما هو أقل منه، أقل من مداهمة المادية، ولكن أكثر من ذلك، لأن شكل السببية الذي كان ينظم، منذ القرن 17، علاقة الروح بالجسد قد حل. لقد انفصل عن الدورة المغلقة للنوعيات، ليتخذ مكانه ضمن أفق مفتوح لتسلسلات أكثر لغزا وأكثر بساطة في الوقت ذاته، ويدرج ثبات الفضاء الدماغي ونسق العلامات السيكولوجية ضمن نظام تتابعي. فمن جهة توقفت كل التواصلات الدالة، ولكن من جهة ثانية، لم تعد الحاجة إلى الجسد كله لتشكيل بنية السبب القريب. فالدماغ وحده، باعتباره العضو الذي يقرب أكثر من غيره من الروح، وربما بعض أجزائه المفضلة، هو الذي يستقبل مجموع ما توقفوا عن تسميته ابتداء من هذه المرحلة «الأسباب القريبة».

* * *

وسنكون أمام تطور نقيض للأول ستعرفه، في الفترة نفسها، مقولة السبب البعيد. في البداية كانت تعرف هذه المقولة فقط من خلال الأسبقية - علاقة الجوار، التي دون أن تلغي المظهر الاعتباطي، لا تجمع تطابقات ولا تداخلات للوقائع، أو تحولات باتولوجية مباشرة. ويعطي إتمولر Ettmuller مثالا دالا عندما يعدد أسباب الاختلاجات: المغص الكلوي، الأخلاط الحامضة للاكتئاب، والولادة أثناء كسوف القمر، والسكن بجوار مناجم الحديد، غضب الوليد، فاكهة الخريف، الإمساك، أنوية النيفل في المعي المستقيم، وبطريقة مباشرة الأهواء، وخاصة أهواء الحب[23]. وبدأ عالم الأسباب البعيدة يغتني شيئا فشيئا ويستولي على مناطق جديدة، وتنوعت أشكال وجوده. ولم يتأخر الأمر حتى أصبح الميدان العضوي كله ضمن هذه الأسباب، فالاضطرابات والإفرازات المحصورة أو الكثيرة، والاشتغال غير السليم، كل هذه العناصر تدرج ضمن سجل الأسباب البعيدة

---

(22) Ibid., pp. 292-296.

(23) M. ETIMULLER, Pratique de médecine spéciale, Lyon 1691, p. 437 sq.

للجنون. ويسجل وايت whytt ضمنها البرد خاصة والإفرازات الموضعية أو النخامة، والديدان و«الطعام الرديء، وتناول الكثير أو القليل منه... والاحتقانات الصلبة أو من نوع آخر»[24]. فكل أحداث الروح، يكفي أن تكون شيئا ما عنيفة، أو بالغة الكثافة لكي تصبح أسبابا بعيدة للجنون: «أهواء النفس وثبات الذهن، والدراسة المفروضة، والتأملات العميقة والغضب والحزن، والخوف والأحزان المسترسلة، والحب المهان»[25]. وفي النهاية العالم الخارجي في تنوعه ومبالغاته، في عنفه أو مظاهره الاصطناعية، كل هذا يمكن أن يؤدي إلى الجنون، والهواء إذا كان ساخنا جدا، أو باردا جدا أو رطبا جدا[26]. والمناخ ضمن شروط ما[27]، والحياة داخل المجتمع «وحب العلم والثقافة والآداب الشائعة... تزايد الكماليات التي تقود إلى حياة مرتخية للأسياد والخدم»[28]. وقراءة الروايات والمسرحيات، وكل ما يحفز التخيل[29]، وباختصار، لاشيء، أو تقريبا، يفلت من الدائرة المتزايدة للأسباب البعيدة. فعالم الروح وعالم الجسد، وعالم الطبيعة والمجتمع، كل هذا يشكل خزانا هائلا للأسباب حيث يحلو لمؤلفي القرن 18 الإحالة عليها دون اهتمام بالتأكد من ذلك، أو تنظيمها، فهم يفعلون ذلك استنادا فقط إلى ميولاتهم النظرية، أو إلى بعض الاختيارات الأخلاقية. وقد قبل ديفور Dufour في «دراسة حول الإدراك» دون أن يفصل، أغلب الأسباب التي عرفتها المرحلة التي عاش فيها: «إن الأسباب الواضحة للاكتئاب هي كل ما يثبت الأذهان وينهكها ويشوش عليها، من قبيل خوف كبير ومفاجئ وانفعالات عنيفة للروح سببها سفر مفرح أو انفعالات حية، تأملات طويلة وعميقة حول موضوع واحد، حب عنيف، السهر، وكل ممارسة ذهنية حادة تكون بالليل فقط، العزلة والخوف، الانفعال الهستيري وكل ما يعوق التكون، الحركة، الإفرازات المتعددة، وإفرازات الدم، خاصة في الطحال والبنكرياس والشحم الرقيق، والمعدة، وغشاء الأمعاء والأمعاء، والأثداء، والكبد، والرحم وأوعية البواسير؛ وسيكون الداء السوداوي تبعا لذلك نتيجة للأمراض الحادة التي لم تعالج جيدا، خاصة الهيجان والكوزيس، وكل التطبيبات أو الإفرازات القوية أو الملغاة، وبالتبعية العرق والحليب والحمص، اللعاب الكثير وحساسية

---

(24) WHYTT, Traité des Maladies nerveuses, traduction française, Paris, 1777, t. I, p. 257.

(25) Encyclopédie, article Manie.

(26) Cf. ANONYME, Observations de médecine sur la maladie appelée convulsion, Paris, 1732, p. 31.

(27) Cf. Tissot, Traité des Nerfs, II, I, pp. 29-30 : « La vraie partie de la délicatesse du genre nerveux est entre le 45e et 55e degré de latitude. »

(28) Article anonyme de la Gazette salutaire, XL, 6 octobre 1768.

(29) Cf. DAQUIN, Philosophie de la folie, Paris, 1792, pp. 24-25.

الجلد. إن هذه الخصائص تنتج عادة الهذيان المسمى إيروسي أو المس الشبقي، الأطعمة الباردة، الأطعمة الأرضية، أو الصلبة والمتقشفة والمنقبضة والمشروبات المشابهة، فواكه نيئة، مواد طحينية غير مختمرة، حرارة تلهب الدم بدوامها وعنفها، جو داكن وآسن وعفن. استعداد الجسد الأسود والأشعر، الجاف النحيل الذكر، زهرة العمر، الذهن المتقد الثاقب العميق والمجد»[30].

إن هذا الامتداد اللامتناهي للأسباب البعيدة أصبح في نهاية القرن 18 واقعة بديهية. فقد أصبحت، في مرحلة الإصلاح الكبير لدور الحجز، من المعارف القليلة التي نقلت كما هي دون تغيير، باعتبارها معرفة نظرية: إن الممارسة المارستانية الجديدة هي بالضبط التعدد والتنافر في الترابط السببي المؤدي إلى الجنون. وكان بلاك Black قد أشار، وهو يحلل حالات مجانين بيت لحم في المرحلة الممتدة من 1772 إلى 1787، إلى الإتيولوجيا التالية: «الاستعداد الوراثي، الإدمان على الخمر، المبالغة في الدراسة، الحمى، الولادات المتتالية، احتقان الأحشاء، الكدمات والكسور، الأمراض التناسلية، والزهري والقرحة الجافة والتقلبات والقلق والحزن والحب والغيرة والمبالغة في الخضوع والطاعة للجماعة الميتودية[*]، الكبرياء»[31]. سنوات بعد ذلك، قدم جيرودي Giraudy سنة 1804 تقريرا إلى وزير الداخلية حول وضعية شارونتون حيث صرح أنه استطاع الحصول على «معلومات أكيدة» مكنته من تحديد سبب المرض، من خلال 476 حالة: «151 أصابهم المرض نتيجة انفعال حاد للروح، من قبيل الغيرة والحب غير المتحقق، والمبالغة في الفرح والطموح والخوف والرعب والحزن الشديد، 52 نتيجة استعداد وراثي، 28 بفعل الاستمناء، 3 نتيجة الزهري، 12 نتيجة الإسراف في لذات فونيس[**]، 31 نتيجة الإسراف في شرب الخمر، 12 نتيجة جهد عقلي مبالغ فيه، 2 نتيجة ديدان في الأمعاء، 1 نتيجة انتشار حساسية الجلد، 5 انتشار القوبة، 29 نتيجة أمراض الرضا، 2 نتيجة التعرض للشمس»[32].

ولم تتوقف لائحة الأسباب البعيدة للجنون عن التوسع، ودونها القرن 18 دونما نظام ولا تفضيل، ضمن تعددية تشكو من الفوضى. ومع ذلك، ليس مؤكدا أن هذا العالم

---

(30) J.-Fr. DUROUR : Essai sur les opérations de l'entendement humain, Amsterdam 1770, pp. 361-362.

(*) Méthodique الميتودية: جماعة كنسيى منحدرة من تيار «اليقظة» داخل الحركة الأنجليكية، وكانت تقول بحرية الإسنان.

(31) BLACK, On Insanity, cité in Mat they, p. 365.

(**) لذات فينوس: نسبة إلى فينوس إلهة الحب عند اليونان.

(32) Cité in ESQUIROL, loc. cit., II p. 219.

السببي هو عالم فوضوي، كما يبدو في الظاهر، فإذا كان هذا التناسل الدائم ينتشر في جميع الاتجاهات، فإن ذلك لم يتم، دون شك، ضمن فضاء متناظر وسديمي، وهناك مثال قد يمكننا من الإمساك بالمبدأ المنظم الذي يحتوي كل تنوع هذه الأسباب ويضمن انسجامها الخفي.

لقد كانت اللوناتية[*] ثيمة دائمة، لا يعارضها أحد في القرن 16، وكانت موجودة أيضا في القرن 17، وبدأت في التلاشي بعد ذلك شيئا فشيئا. وناقش لوفرانسوا Le François سنة 1707 أطروحة بعنوان «هل الأمر يتعلق بشيء آخر غير قدرة القمر في التأثير على جسم الإنسان؟» وبعد مناقشة طويلة رفضت الكلية أطروحته[33]. ولكن نادرا ما اعتبر القمر في القرن 18 من الأسباب، حتى تلك العرضية أو المساعدة، التي تؤدي إلى الجنون. إلا أن الثيمة ستعاود الظهور في نهاية القرن، ربما كان ذلك تحت تأثير الطب الانجليزي الذي لم يكن أبدا قد نسيها[34]، وقد اعترف دياكان[35] Diaquin ولوري[36] Leuret وغزلان[37] Guislan بتأثير القمر على مراحل الاستثارة الهوسية، أو على الأقل على وجود تهيج مرضى. ولكن الأساسي في الأمر لا يكمن عقليا في عودة الثيمة ذاتها، بل في إمكانية ظهورها الجديد وشروطه. وبالفعل، فقد ظهرت من جديد، وقد غيرت من طبيعتها نهائيا، ظهرت مشحونة بدلالة لم تكن في ملكها من قبل. فقد كانت تعين، في شكلها التقليدي، تأثيرا مباشرا - تطابقا في الزمان والفضاء- ويندرج نشاطها كلية ضمن سلطة الأجرام. أما عند داكان، فإن تأثير القمر، على العكس من ذلك، ينتشر في سلسلة من الوساطات تأخذ طابعا تراتبيا ومتطورا حول الإنسان ذاته، إن القمر يؤثر في الجو بكثافة، إلى درجة أنه يحرك كتلة كبيرة كالمحيط مثلا، والحال أن الجهاز العصبي يعد من بين كل عناصر جسمنا الأكثر حساسية للتغيرات الجوية، لأن أي تغيير في الحرارة، أو أي تنوع في الرطوبة والجفاف يمكن أن يؤثر فيه. ومن باب أولى أن يحدث مدار القمر اضطرابا عميقا في الجو، ويؤثر بقوة على الأشخاص الذين يملكون ليفة عصبية معقدة،

(*) اللوناتية lunatisme: نظرية تقول بأن القمر في حركاته وأحواله يؤثر على الروح.

(33) A la même époque, DUMOULIN dans Nouveau traité du rhumatisme et des vapeurs, 2e éd., 1710, critique l'idée d'une influence de la lune sur la périodicité des convulsions, p. 209.

(34) R. MEAD, A Treatise Concerning the Influence of the Sun and the Moon, Londres, 1748.

(35) Philosophie de la folie, Paris, 1792.

(36) LEURET et MITIVE, De la fréquence de pouls chez les aliénés, Paris, 1832.

(37) CUISLAIN, Traité des phrénopathies, Bruxelles 1835, p. 46.

«فبما أن الجنون هو مرض عصبي كلية، فإن دماغ المجانين يكون أكثر عرضة للتأثر بهذا الجو الذي يستقبل، هو ذاته، درجات من الكثافة، وفق مختلف مواقع القمر في علاقته بالأرض»[38].

وفي نهاية القرن 18 عادت اللانوتية إلى حالتها التي كانت عليها قرنا قبل ذلك، «بعيدة عن كل معارضة معقولة»، ولكنها ستظهر من خلال أسلوب جديد، إنها لم تعد فعلا تعبيرا عن سلطة كونية، بل علامة على حساسية خاصة بالجسم الإنساني، فإذا كان بإمكان مراحل القمر أن يكون لها تأثير على الجنون، فإن ذلك مرده إلى وجود عناصر محيطة يحس بها الإنسان دون أن يدري، فما بين السبب البعيد وبين الجنون تسربت من جهة حساسية الجسد، ومن جهة ثانية الوسط المؤثر، راسما بذلك ما يشبه وحدة نسق للانتماء ينظم مجموع الأسباب البعيدة حول الجنون، ضمن انسجام جديد.

وعلى هذا الأساس، فإن نسق الأسباب قد عرف تطورا مزدوجا في القرن 18، فالأسباب القريبة واصلت تقدمها، مقيمة بذلك بين الجسد والروح علاقة خطية تمحو الدورة القديمة لنقل النوعيات. وفي الوقت ذاته، فإن الأسباب البعيدة لم تكف، على الأقل ظاهريا، عن التوسع والتكاثر والانتشار، ولكنها، من خلال هذا التوسع، كانت تلوح في الأفق وحدة جديدة، شكل جديد بين الجسد والعالم الخارجي. ففي الفترة نفسها، أصبح الجسم في الوقت ذاته، مجموعة من الجزيئات المختلفة لأنساق سببية خطية، والوحدة السرية لحساسية تستعيد التأثيرات الأكثر تنوعا، والأكثر بعدا والأكثر تنافرا للعالم الخارجي. وانشطرت التجربة الطبية للجنون وفق هذا الفصل الجديد: ظاهرة للروح أحدثتها حادثة أو اضطراب الجسم، وظاهرة للكائن البشري، في كليته، روح وجسد مرتبطان ضمن حساسية واحدة محددة من خلال تنوع التأثيرات التي يمكن أن يمارسها الوسط عليه، إصابة محلية للدماغ، واضطراب عام للحساسية. يمكننا، ويجب علينا في الوقت ذاته، البحث عن سبب الجنون في تركيبة الدماغ وفي رطوبة الهواء، أو عودة الفصول، أو حماس القراءات الروائية. إن دقة السبب القريب لا تتناقض مع العمومية المنتشرة للسبب البعيد. وكلاهما لا يشكلان سوى الحدود القصوى لحركة واحدة هي الهوى.

* * *

إن الهوى يندرج ضمن الأسباب البعيدة وهو من نفس درجة كل الأسباب الأخرى.

---

(38) DAQUIN, Philosophie de la folie, Paris 1792, pp. 82, 91 ; cf. également : TOALDO, Essai météorologique, traduit par Daquin, 1784.

ولكنه، في العمق يلعب دورا آخر، وإذا كان ينتمي في تجربة الجنون، إلى الدورة السببية، فإنه يطلق العنان لدورة أخرى، أقرب دون شك، مما هو أساسي.

ولقد تحسس سوفاج الدور الرئيسي الذي يقوم به الهوى، جاعلا منه سببا ثابتا وعنيدا، وربما له الفضل في تحديد فحوى الجنون: «إن شرود ذهننا آت من الأشياء التي نغذي بها رغباتنا دون تمحيص، ومن كوننا لا نعرف كيف نضع حدا لأهوائنا أو التخفيف من غلوائها. وهنا مصدر ذلك الهذيان العاشق ونفوره، وأذواقه الشاذة، وذلك الاكتئاب الذي يحدثه الحزن، وذلك الاندفاع الذي يدفعنا إلى الرفض، وإلى الإدمان على الخمر، وذلك اللاتماثل، وتلك الرذائل الجسدية التي تقود إلى الجنون الذي يعد أسوأ الأمراض»[39]. إلا أن الأمر لا يتعلق هنا إلا بالتفوق الأخلاقي للهوى، إن الأمر يتعلق، بكثير من الغموض، بمسؤوليته، ولكن ومن خلال هذه الإدانة، فإن المقصود، هو الانتماء الجذري لظواهر الجنون إلى إمكانية الهوى.

إن الهوى قبل ديكارت، وزمنا بعد تلاشي تأثيره الفلسفي والفزيولوجي، لم يتوقف عن كونه المساحة التي تلتقي فيها الروح بالجسد، النقطة التي يلتقي عندها نشاط الروح وسلبية الجسد، وهو في الوقت ذاته رسم لحدود كل منهما والوسط الذي يتواصلان داخله.

إنها وحدة ينظر إليها طب الأخلاط[*] باعتبارها سببية متفاعلة، «إن الأهواء تحدث بالضرورة بعض الحركات في الأخلاط، فالغضب يحرك المِرة، وقد يكون الحزن والاكتئاب وحركات الأخلاط أحيانا حالات عنيفة إلى حد التشويش الكلي على اقتصاد الجسد وقد يؤدي إلى الموت. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الأهواء تزيد من عدد الأخلاط، والغضب يضاعف المِرة والحزن والاكتئاب. فالأخلاط، التي عادة ما تكون مهتزة بفعل الهوى، تعرض أولئك الذين تكثر عندهم لنفس الأهواء، فينكبون على التفكير في الأشياء التي تستثيرهم عادة. إن المِرة تبيح الغضب والتفكير في هؤلاء الذين نكرههم، إن الاكتئاب يساعد على الحزن، وعلى التفكير في الأشياء القبيحة، إن الدم المعتدل يساعد على الفرح»[40].

إن طب الأذهان يضع محل هذه الحتمية الفضفاضة «للاستعداد»، صرامة نقل ميكانيكي للحركات. فإذا لم تكن الأهواء ممكنة إلا عند كائن يمتلك جسدا، جسدا غير

(39) SAUVAGES, Nosologie méthodique, t. VII, p. 12.

(*) الأخلاط les humeurs: مادة لزجة موجودة في الدماغ.

(40) BAYLE et GRANGEON, Religion de l'état de quelques personnes prétendues possédées faite d'autorité au Parlement de Toulouse, Toulouse, 1682, pp. 26-27.

قابل للاختراق الكلي في ضوء ذهنه والشفافية المباشرة لإرادته، فإن ذلك يعود إلى وجود حركات للذهن فينا وبدوننا، وفي أغلب الأوقات رغما عنا، خاضعة لبنية ميكانيكية، هي بنية الأذهان. «فقبل رؤية موضوع الهوى، كانت الأذهان الحيوانية منتشرة في الجسم كله من أجل الحفاظ على كل الأجزاء، ولكن بظهور الموضوع الجديد يضطرب هذا الاقتصاد كله، فأغلب الأذهان تندفع إلى عضلة اليد، والرجل والوجه، وكل الأجزاء الخارجية للجسم لجعله مستعدا لاستقبال الهوى المسيطر، ومنحه المضمون والحركة الضروريين لاكتساب الخير أو الهروب من الشر الماثل»[41]. إن الهوى يُعِد الأذهان، والأذهان تصبح في خدمة الهوى: أي أنه تحت تأثير الهوى وبحضور موضوعه، تتحرك الأذهان، وتتوزع وتتركز وفق تجسيد فضائي ينحاز إلى الأثر الذي يتركه الموضوع في الدماغ وصورته في الروح، مشكلا بذلك، داخل الفضاء الجسدي، ما يشبه الصورة الهندسية للهوى الذي ليس سوى صداه التعبيري، ولكنه يشكل أيضا عمقه السببي الأساسي، لأن كل الأذهان تكون مجتمعة حول موضوع الهوى، أو على الأقل حول صورته، والذهن بدوره لا يمكن أن يتجاهل وجوده، ويكون عرضة تبعا لذلك، للهوى.

خطوة إضافية أخرى لكي يتجمع النسق في وحدة حيث يتواصل الجسد والروح مباشرة ضمن القيم الرمزية للنوعيات المشتركة، وهو ما يحدث في طب المجسمات والسوائل التي كانت سائدة في ممارسة القرن 18. التوتر والارتخاء، الصلابة والرخاوة، التكلس والتمدد، الاحتقان أو الجفاف، إنها حالات نوعية خاصة بالروح وبالجسد، وتحيل في نهاية الأمر على ما يشبه الوضعية الأهوائية غير المميزة والمختلطة، وتفرض أشكالها المشتركة على تسلسل الأفكار وعلى المشاعر وعلى حالة الألياف وعلى سير السوائل. وتبدو ثيمة السببية هنا ذات طابع خطابي كبير، فالعناصر التي تشتمل عليها بالغة الانفصال وتحد من قدرتنا على تطبيق خطاطاتها، فهل «الأهواء الحادة من قبيل الغضب والفرح والاشتهاء»، أسباب أم نتائج «للقوة الخارقة والتوتر الشديد والتمدد المفرط للألياف العصبية وللنشاط الكبير للسائل العصبي؟ وعلى العكس من ذلك، ألا يمكن أن تكون الأهواء المضنية من قبيل الخوف ووهن الذهن والملل وغياب الشهية والبرودة المصاحبة للحنين إلى الوطن والشهية الغريبة، والغباء وخلل الذاكرة» مسبوقة أو متبوعة بـ«ضعف نخاع الدماغ والألياف العصبية الموزعة على الأعضاء، وفقر وجمود السوائل»[42]؟ وفي الواقع لا يجب أن نضع الهوى ضمن مسار تتابع سببي أو ما بين الجسدي والروحي. إنه يشير في

---

(41) MALEBRANCHE, Recherche de la vérité, liv. V, chap. III, éd. Lewis, t. II, p. 89.

(42) SAUVAGES, Nosologie méthodique, t. VII, p. 291.

مستوى عميق، إلى أن الروح والجسد يندرجان ضمن رابط استعاري أبدي، حيث النوعيات ليست في حاجة إلى أن تبلغ، لأنها عامة بشكل سابق، وحيث الوقائع التعبيرية ليست في حاجة إلى امتلاك قيمة سببية، وذلك ببساطة، لأن الروح والجسد هما دائما تعبير مباشر عن بعضهما البعض. إن الهوى لا يوجد بالضبط في المركز الهندسي لمجموع الروح والجسد، إنه يوجد فيما هو أبعد منهما، إنه يوجد هناك حيث تقابلهما ليس معطى بعد، في تلك المنطقة حيث تتأسس في الوقت ذاته وحدتهما وتمايزهما.

ولكن الهوى في هذا المستوى ليس فقط أحد الأسباب، حتى وإن كان سببا مفضلا للجنون. إنه يشكل بالأحرى وبشكل عام شرط إمكانه. وإذا كان صحيحا أن هناك ميدانا داخل الروابط القائمة بين الروح والجسد حيث السبب والنتيجة والحتمية والتعبير عناصر تتداخل فيما بينها ضمن لحمة شديدة بحيث لا تشكل، في واقع الأمر، سوى حركة واحدة ووحيدة لن تنفصل إلا فيما بعد، وإذا كان صحيحا أنه قبل عنف الجسد وحيوية الروح، وقبل رخاوة الألياف وارتخاء الذهن، هناك قبليات نوعية غير مفصولة تفرض لاحقا نفس القيم على الجسد والروح، حينها يمكن أن نفهم لماذا تكون هناك أمراض مثل الجنون، منذ الوهلة الأولى، أمراضا للجسد والروح، أمراضا تكون فيها إصابة الدماغ من نفس النوعية ونفس المصدر ومن نفس طبيعة إصابات الروح.

إن إمكانية الجنون أمر معطى مع وجود الهوى.

صحيح أنه قبل العصر الكلاسيكي بكثير، ولمدة قرون، ربما لم نخرج منها بعد، كان الهوى والجنون مرتبطين بعضهما ببعض، ولكن لنترك للعصر الكلاسيكي أصالته. إن الأخلاقيين المنتمين إلى التراث الإغريقي اللاتيني يتفقون على أن الجنون هو عقاب الهوى، ولكي يتأكدوا من ذلك، كان يحلو لهم أن يجعلوا من الهوى جنونا مؤقتا ومخففا. إلا أن التصور الكلاسيكي عرف كيف يضع بين الهوى والجنون رابطا ليس من طبيعة النذير الديني، ولا من طبيعة التهديد التربوي أو الخلاصة الأخلاقية، إن هذا التصور أقام قطيعة مع التقليد، في حدود أنه قلب حدود التسلسل. لقد أسس خرافات الجنون استنادا إلى طبيعة الهوى. فحتمية الأهواء عنده ليست شيئا آخر سوى حرية منحت للجنون لكي يلج عالم العقل. وإذا كانت وحدة الروح والجسد، وهي وحدة لا يجادل فيها أحد، تكشف عن نهائية الإنسان، فإنها تفتح هذا الإنسان ذاته، في الوقت ذاته، على حركة لامتناهية هي التي ستكون سبب ضياعه.

إن الجنون ليس فقط إمكانا ضمن ما توفره وحدة الروح والجسد، وليس سلسلة من الأهواء فقط؛ إن الجنون الذي تؤسسه وحدة الروح والجسد ينقلب ضد هذه الوحدة ويضعها موضع التساؤل. إن الجنون الذي كان نتاج هوى، يهدد، من خلال حركة خاصة

به، الشيء الذي جعل الهوى ذاته أمرا ممكنا. إنه شكل من أشكال الوحدة التي تتعرض داخلها القوانين للخطر وتدمر وتبدل ويُعاد توجيهها - وبهذا فإنه يضع هذه الوحدة باعتبارها أمرا بديهيا ومعطى، ولكنها أيضا وحدة هشة، ومعرضة للتلف.

وفي لحظة ما، والهوى يواصل سيره، ستلغى القوانين من تلقاء ذاتها، وتتوقف الحركة فجأة دون أن يكون هناك ارتطام، ودون أن يكون هناك استيعاب من أي نوع للقوى الحية، أو ينتشر في تعدد لن يتوقف إلا عند النقطة القصوى. ويعترف وايت أن انفعالا ما يمكن أن يقود إلى الجنون، كما يحدث الاصطدام الحركة، وذلك لسبب واحد هو أن الانفعال، في الوقت ذاته، اصطدام في الروح وتدمير لليفة العصبية: «وهكذا فإن القصص أو الحكايات الحزينة أو القادرة على إثارة أشجان القلب، وفرجة مرعبة مفاجأة، والحزن الكبير، والغضب والرعب وباقي الأهواء الأخرى التي تحدث انطباعا كبيرا، عادة ما تسبب أعراضا عصبية مفاجئة وعنيفة»[43].

لكن - وهنا يبدأ الجنون الحقيقي - قد يحدث أن تندثر هذه اللحظة بفعل غلوها، وتحدث فجأة توقفا يمكن أن يصل إلى حد الموت. كما لو أن الراحة، داخل ميكانيكية الجنون، لم تكن بالضرورة حركة بلا جدوى، فقد تكون أيضا حركة في قطيعة مفاجئة مع ذاتها، حركة تصل، تحت تأثير عنفها الذاتي، إلى التناقض واستحالة الاستمرار. «وهناك أمثلة ولد فيها الهوى عنيفا جدا، خالقا ما يشبه الكزاز أو التخشب، بحيث إن المصاب يصبح أشبه بتمثال منه بكائن حي. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الانسياق وراء الرعب والفرح والعار المبالغ فيه قد يقود إلى موت مفاجئ»[44].

وعلى العكس من ذلك، قد يحدث، أن تنتشر الحركة وهي تنتقل من الروح إلى الجسد، ومن الجسد إلى الروح، داخل ما يشبه فضاء القلق إلى ما لانهاية. وهو فضاء أقرب بالتأكيد من ذاك الذي وضع فيه مالبرانش Malebranche الأرواح، من الفضاء الذي وضع فيه ديكارت الأجساد. فالتهيجات غير المرئية التي يحدثها عادة ارتطام خارجي سيئ تتراكم وتتكاثر لتنفجر في اختلاجات عنيفة. وقد فسر لانسيزي Lancisi ذلك بأن نبلاء روما كانوا يخضعون كثيرا لأبخرة - سقوط هستيري وأزمات سوداوية- وذلك لأن

---

(43) WHYTT, Traité des maladies nerveuses, II, p. 288-289.

(44) نفسه ص 291 إن ثيمة الحركة الكثيفة التي تقود إلى الجمود والموت شائعة في الطب الكلاسيكي هناك أمثلة كثيرة وردت في:

Le Temple d'Esculape, 1681, t. III, pp. 79-85 ; in PECHLIN, Observations médicales, liv. III, obs. 23.

وحالة المستشار باكون الذي أغمي عليه عندما رأى كسوف القمر من البديهيات في الطب.

أذهانهم، في حياة البلاط التي كانوا يعيشونها «لم تكن، وهي الموزعة بين الخوف والأمل، تعرف لحظة راحة»[45]. إن حياة المدن والبلاط والصالونات تقود، عند الكثير من الأطباء إلى الجنون لكثرة المثيرات ودوامها، وانتشارها الدائم دون تخفيف[46]. ولكن هناك في الصورة، شريطة أن تكون كثيفة، وفي الأحداث التي تشكل صيغتها العضوية، قوة قد تقود، في تكاثرها إلى الهذيان، كما لو أن الحركة، عوض أن تفقد قوتها في حالة تواصلها، يمكن أن تجر في طريقها قوى أخرى، وتستمد من هذه التواطؤات الجديدة قوة إضافية. وبهذه الطريقة يفسر سوفاج ميلاد الهذيان: فهو إحساس بالخوف مرتبط باحتقان أو بضغط ليفة نخاعية، إن هذا الخوف مرتبط بموضوع واحد، كما هو محدد ذلك الاحتقان بدقة. وبقدر ما يستمر هذا الخوف، توليه الروح انتباها، وتعزله وتفصله أكثر فأكثر عن كل ما ليس هو. إلا أن هذا العزل يدعم هذا الخوف، وتجنح الروح، وقد خصصت له مصيرا خاصا، إلى ربطه تدريجيا بمجموعة من الأفكار البعيدة إلى حد ما: «إنها تلحق بهذه الفكرة البسيطة كل تلك الأفكار القادرة على إثرائها وتقويتها. وكمثال على ذلك، رجل يتخيل نفسه وهو نائم أنه متهم بجريمة، إنه يربط هذه الفكرة بكل توابعها من قضاة وجلادين ومقصلة»[47]. إن الخوف، وقد شحن بكل هذه العناصر الجديدة التي سيجرها وراءه، يعطي الفكرة قوة مضافة يجعلها في النهاية غير قابلة للتغيير، كيفما كانت المجهودات الإرادية المبذولة.

إن الجنون الذي يجد إمكان وجوده الأول في الهوى، وفي انتشار تلك السببية المزدوجة التي، وهي تنطلق من الهوى ذاته، تمد تأثيرها إلى الجسد والروح في الوقت ذاته، هو هوى موقوف، قطيعة سببية، وتحرير لعناصر هذه الوحدة في الوقت ذاته. إنه يعد، في الوقت ذاته، جزءا من ضرورة الهوى، وجزءا من فوضى ذلك العنصر الذي يتحرك خارج دائرته، وقد أطلق عنانه الهوى، وقد يصل إلى الاعتراض على كل ما يفترضه. إن الجنون يصبح، في النهاية، حركة بالغة العنف للأعصاب والعضلات، إلى حد أن لاشيء في سيرورة الصورة والأفكار والإرادات يمكن أن يتطابق معه: وهي حالة الهوس عندما يشتد فجأة ليصل إلى الاختلاجات، أو عندما يصبح سخطا مستمرا[48]. وعلى

---

(45) LANCISI, De nativis Romani coeli qualitatibus, cap. XVII.

(46) Cf. entre autres TISSOR, Observations sur la santé des gens du monde, Lausanne, 1760, pp. 30-31.

(47) SAUVAGES, Nosologie méthodique, t. VII, p. 21-22.

(48) DUFOUR (Essai sur l'entendement, pp. 366-367) admet avec l'Encyclopédie que la fureur n'est qu'un degré de la manie.

النقيض من ذلك، يمكن أن يوَلّد، في حالة راحة الجسد أو سكونه، تهيجا للروح، ويحافظ عليه دون توقف أو تخفيف، كما يحدث في حالة الاكتئاب، حيث الأشياء الخارجية لا تحدث في ذهن المريض نفس الانطباعات التي تحدثها في ذهن كائن سليم، «إن هذه الانطباعات هي انطباعات ضعيفة ونادرا ما يلتفت إليها، إن ذهنه مشدود كلية إلى حيوية الأفكار»[49].

إن هذا الفصل بين الحركات الخارجية للجسم، ومسار الأفكار لا يشير في واقع الأمر، بدقة إلى أن وحدة الجسد والروح قد فُكت، أو كلاهما يستعيد، داخل الجنون، استقلاله. بالتأكيد قد تُمس هذه الوحدة في قوتها وفي كليتها، ولكنها ستتشقق في خيوط تقطعها دون أن تدمرها وتحولها إلى مناطق اعتباطية. ذلك أن المكتئب عندما يركز على فكرة هذيانه، فليس الروح وحدها ما يشتغل، بل الروح مع الدماغ، الروح مع الأعصاب هي مصدره وأليافه: جزء من وحدة الروح والجسد ينفصل بذلك عن مجموع الأعضاء وخاصة تلك التي يتم من خلالها إدراك الواقع. ونعثر على الشيء نفسه في الاختلاجات والتهيجات، فالروح لا تقصى من الجسد، بل يجرها معه بسرعة إلى حد أنها تفقد كل تمثلاتها وتنفصل عن ذكرياتها وإرادتها وعن أفكارها الأكثر ثباتا. وهكذا فإنها، وهي تنفصل عن نفسها، وثبات كل ما في الجسد، تسلم نفسها للألياف الأكثر حركية، حينها لاشيء في سلوكها يتطابق مع الواقع أو الحقيقة أو الحكمة. إن الألياف، في اهتزازاتها، يمكن أن تقلد ما يحدث في التصورات، والمريض لا يستطيع التمييز بين الأشياء: «إن النبضات السريعة وغير المنتظمة للشرايين، أو أي اضطراب آخر، يفرض نفس الحركة على الألياف (في التصور فقط). إنها تمثل الأشياء وكأنها حاضرة وهي ليست كذلك، باعتبارها حقيقة وهي خرافية»[50].

إن كلية الروح والجسد تتجزأ في حالة الجنون: لا وفق العناصر التي تكونها ميتافيزيقيا، بل وفق صور يضع، داخل وحدة هشة، أجزاء من الجسد وأفكارا من الروح. إنها أجزاء تفصل الإنسان عن نفسه، تفصله خاصة عن الواقع، أجزاء شكلت، وهي تنفصل بذاتها، الوحدة اللاواقعية لاستيهام تقوم بفرضه من خلال هذه الاستقلالية ذاتها على الحقيقة. «إن الجنون ليس سوى اضطراب يصيب المخيلة»[51]. وبعبارة أخرى، إن الجنون وهو يبدأ مع الهوى، لا يشكل في هذه المرحلة سوى حركة حية داخل الوحدة العقلانية

(49) DE LA RIVE. Sur un établissement pour la gérison des aliénés, Bibliothèque Britannique, VIII, p. 304.

(50) Encyclopédie, article Manie.

(51) L'Ame matérielle, p. 169.

للروح والجسد، إنه مستوى اللامعقول. إلا أن هذه الحركة تنفلت سريعا من عقل الميكانيكية، لتصبح، في عنفها وذهولها وانتشارها اللامعقول، حركة غير عقلانية. حينها تخرج من دائرة الحقيقة ومن إكراهاتها المنبثقة من اللاواقعي.

وهذا ما يسلمنا الآن إلى الدورة الثالثة التي يجب أن نحيط بها، إنها دورة الخرافات والاستيهامات والخطأ. فبعد دورة الهوى هناك دورة اللاكينونة.

* * *

فلنستمع إلى ما يقال في الأجزاء العجائبية.

إن الصورة ليست جنونا، حتى وإن كان صحيحا أن الاستلاب يجد في اعتباطية الاستيهام منفذه الأول نحو حريته العبثية. إن الجنون يبدأ بعد ذلك في اللحظة التي يرتبط فيها الذهن بهذه الاعتباطية، ويصبح أسير هذه الحرية الظاهرية. ففي اللحظة التي نخرج فيها من وهم ما، يمكننا أن نلاحظ: «أتصور نفسي ميتا»، إننا من خلال هذا ندين اعتباطية التخيل ونحدد مقاسه، أنا لست مجنونا، فالجنون ممكن عندما تؤكد الذات أنها ميتة، وتتعامل مع المضمون المحايد للصورة «أنا ميت» باعتباره حقيقة. وكما أن وعي الحقيقة ليس مشروطا فقط بحضور الصورة، بل بالعقل الذي يحد ويواجه ويوحد أو يجزئ الصورة، فإن الجنون أيضا لا يأخذ نقطة انطلاقة إلا من الفعل الذي ينظر إلى الصورة باعتبارها حقيقة. هناك براءة أصلية للتخيل: «فالتخيل ذاته لا يخطئ لأنه لا ينفي ولا يؤكد، بل يقوم فقط باستغراق المرء في تأمل عميق»[52]. إن الذهن وحده يمكنه أن يجعل مما هو معطى في الصورة حقيقة طاغية، أي خطأ، أو خطأ معترفا به أي حقيقة: «رجل ثمل يعتقد أنه يرى شمعتين، ولا وجود في الواقع سوى لشمعة واحدة، إن الأحْول الذي يتمتع بذهن واع يعترف سريعا بخطئه، فهو لا يرى سوى شمعة واحدة»[53]. إن الجنون هو أبعد من الصورة، ولكنه مع ذلك منغرس فيها، ذلك أنها تكمن فقط في جعل الصورة تتمتع، بشكل عفوي، بقيمة الحقيقة الكلية والمطلقة. إن فعل الإنسان العاقل الذي يحكم، عن حق أو باطل، بحقيقة أو زيف صورة، يوجد خارج الصورة. إنه يتجاوزها ويقيسها بما ليس هي. أما فعل المجنون فلا يتجاوز أبدا الصورة الماثلة أمامه، إنه يُسْلِم قياده لحيويتها المباشرة، ولا يؤكدها إلا في حدود أنه موجود داخلها: «كثير من الناس، لكي لا نقول كل الناس، لا يصابون بالجنون لكونهم يولون موضوعا واحدا اهتماما مبالغا فيه»[54]. إن

(52) ZACCHIAS, questions médico-légales, liv. II, t. I, question 4, p. 119.

(53) SAUVAGES, Nosologie, t. VII, p. 15.

(54) Ibid., p. 20.

الجنون داخل الصورة، وهو أسير عندها ولا يستطيع فكاكا منها، أكبر من الصورة، فهو يشكل فعلا سريا للتكوين.

ما فحوى هذا الفعل؟ إنه فعل اعتقاد وتأكيد ونفي، خطاب يسند الصورة ويهذبها، ويحفرها ويبسطها ضمن سيرورة للبرهنة، وينظمها حول جزئية من اللغة. إن الإنسان الذي يتخيل نفسه أنه مصنوع من زجاج ليس مجنونا، ذلك أن أي نائم يمكن أن تتكون عنده هذه الصورة في الحلم، ولكنه سيكون مجنونا إذا اعتقد، وهو يتصور نفسه من زجاج، أنه هش ويمكن أن ينكسر، لذا عليه ألا يمس أي شيء صلب، وعليه أن يبقى ثابتا الخ(55). إن هذه البرهنة هي برهنة مجنون، ولكن يجب أن نسجل أنها في ذاتها ليست لا عبثية ولا لامنطقية. على العكس من ذلك، فالصورة الضرورية للمنطق مطبقة بشكل صحيح، ولم يجد زاكياس Zacchias عناء كبيرا في العثور عليها، في كامل دقتها، عند المستلبين. إنها قياس عند ذاك الذي يقتل نفسه جوعا: «الأموات لا يأكلون، أنا ميت، إذن علي ألا آكل»، إنها قياس ممتد بلا نهاية عند هذا المضطهد: «هؤلاء أعدائي، إنهم جميعا رجال، كل الرجال إذن أعدائي»، إنها قياس بمقدمة واحدة عند ذاك الذي يقول: «أغلب الذين سكنوا هذه الدار ماتوا، إذن أنا الذي أسكن هذه الدار ميت»(56). إنه منطق رائع، منطق المجانين هذا الذي يبدو أنه يسخر من منطق المناطقة، لأنه يشبه منطقهم حد التطابق، أو لأنه نفس المنطق، وإننا، في أعماق أسرار الجنون، وفي عمق أخطاء كثيرة وعبث لا حد له، وفي الكثير من الكلام والإيماءات، نكتشف أخيرا كمال خطاب، مودعا في أعماقه. ويخلص زاكياس إلى القول: «ومن هنا ترى العقل يدخل في تيهان». إن اللغة القصوى للجنون هي لغة العقل، ولكنها لغة مغلقة داخل وهم الصورة، ومحدودة ضمن فضاء الظاهر الذي تحدده، ليشكل كلاهما خارج كلية الصور وكونية الخطاب تنظيما خاصا مستبدا، وخصوصيته العنيدة هي الخالقة للجنون. إن الجنون لا يوجد في واقع الأمر داخل الصورة التي لا تعد في ذاتها لا صحيحة ولا خاطئة ولا معقولة ولا مجنونة، والجنون لا يوجد أيضا في البرهنة التي تعد شكلا بسيطا لا تكشف إلا عن صور هي من صلب المنطق. ومع ذلك، فإن الجنون يوجد في كليهما، إنه موجود في صورة خاصة بالعلاقة الموجودة بينهما.

فلنأخذ مثلا مستعارا من ديمر بروك Diemerbroek. كان هناك شخص مصاب باكتئاب عميق، وكما هو شأن كل المكتئبين، فإن ذهنه كان مشدودا إلى فكرة ثابتة، وهذه

(55) Cf. DAQUIN, Philosophie de la Folie, p. 30.

(56) ZACCHIAS, questions medico-legales, liv. II, titre I, question 4, p. 120.

الفكرة كانت بالنسبة إليه وسيلة لتجديد حزنه باستمرار. لقد كان يتهم نفسه بقتل ابنه، وكان، كلما اشتد ندمه، يقول: إن الله قد أطلق عليه لمعاقبته، شيطانا مكلفا بإغرائه،كذلك الذي حاول إغراء المسيح. إن هذا الشيطان كان يراه ويتحدث إليه، ويستمع إلى لومه ويرد عليه. ولم يكن يفهم لماذا لا يصدقه الذين يعيشون معه. هذا هو الجنون: هذا الندم وهذا الاعتقاد وهذه الهلوسة وهذا الخطابا، وباختصار كل هذه القناعات، وهذه الصور التي تشكل الهذيان. وكان ديمربروك يحاول البحث عن «أسباب» هذا الجنون وكيف ولد، وإليكم ما توصل إليه: لقد أخذ هذا الرجل ابنه إلى الاستحمام، وغرق الابن في الماء. وتصور الأب نفسه مسؤولا عن هذا الموت. وبناء عليه يمكن إعادة تشكيل تطور هذا الجنون بالطريقة التالية: إن هذا الرجل وهو يحكم على نفسه بالذنب، يقرر أن هذه الجريمة، تعود إلى الله العلي، ومن هنا تسربت إلى مخيلته أنه معذب إلى الأبد، وبما أنه كان يعلم أن العذاب الأقصى لهذا العقاب يكمن في تسليمه للشيطان فقد قال: «إن شيطانا رهيبا يعيش معه»، إن هذا الشيطان لا يراه بعد، وبما أنه ظل «مشدودا إلى هذه الفكرة» و«يعتقد اعتقادا راسخا في صحتها، فإنه يفرض على هذا الدماغ صورة ما لهذا الشيطان. هذه الصورة تمثل أمام الروح، من خلال فعل الدماغ والأذهان ببديهية بالغة، إلى حد أنه يعتقد أنه يرى الشيطان نفسه باستمرار»[57].

هناك داخل الجنون، كما حلله ديمربروك، مستويان: المستوى الأول هو ما يبدو للعيان: حزن بلا سبب عند رجل يتهم نفسه، عن باطل، أنه قتل ابنه، خيال مريض يستحضر الشياطين، عقل مجتث من أساسه يتحاور مع شبح. ولكن نعثر، فيما هو أعمق من ذلك، على تنظيم دقيق يتبع بناءه بلا خطأ داخل خطاب. إن هذا الخطاب في منطقيته يستثير حوله أكثر الاعتقادات صلابة، إنه يبني نفسه، من خلال أحكام وبرهنة مرتبطين فيما بينها، إنه ما يشبه العقل في اشتغاله. وباختصار، فخلف الهذيان المتنافر والجلي، يسود نظام هذيان سري. وهذا الهذيان الثاني الذي يعد، بمعنى من المعاني، عقلا خالصا، عقلا قد تخلص من كل البهرجات الخارجية للعته، هو مثوى الحقيقة المفارقة للجنون. وهذا بمعنى مزدوج. ذلك أننا نعثر على ما يجعل الجنون حقيقة (منطق لا يمكن معارضته، خطاب منظم بشكل جيد، تسلسل بدون هفوات داخل شفافية لغة محتملة)، وما يجعل منه حقيقة جنونا (طبيعته الخاصة، الأسلوب الدقيق لكل التجليات والبنية الداخلية للهذيان).

إن اللغة الهاذية تعد، فيما هو أعمق مما سبق، حقيقة أخيرة للجنون، في حدود أنها

(57) DIEMERBROEK, Disputationes praticae, de morbis capitis, in Opera omnia anatomica et medica, Utrecht, 1685, Historia, III, pp. 4-5.

شكله المنظم، والمبدأ المحدد لكل التجليات، تجليات الجسد أو تجليات الروح. ذلك أنه إذا كان المكتئب عند دييمريروك يتحاور مع الشيطان، فذلك لأن الصورة نقشت عميقا من خلال الأذهان في مادة الدماغ التي مازالت لينة. ولكن هذه الصورة العضوية من جانبها ليست سوى الوجه الآخر لانشغال استحوذ على ذهن المريض، إنها تمثل ما يشبه الترسب داخل جسم خطاب مكرر إلى ما لانهاية عن العقاب الذي سيلحقه الله بالمذنبين المتهمين بالقتل. إن الجسد، والآثار التي يخفيها، والروح والصور التي تستقبلها، ليست هنا سوى روابط داخل تركيب اللغة الهاذية.

ولكي لا يعاب علينا أننا بنينا كل هذه التحاليل استنادا إلى ملاحظة مؤلف واحد (وهي ملاحظة هامة، لأن الأمر يتعلق بهذيان مكتئب)، فإننا سنبحث عن تأكيد هذا الخطاب الهاذي في التصور الكلاسيكي للجنون، عند مؤلف آخر، عاش في مرحلة أخرى، ويتحدث عن مرض مختلف، ويتعلق الأمر بالاغتلام(*) وهو المرض الذي عاينه بيانفيل Bienville. لقد التهبت مخيلة فتاة اسمها «جولي» بفعل قراءات سابقة لأوانها، وسحرتها كلمات خادمة «متمرسة بأسرار فونيس... فتاة فاضلة وبريئة في نظر الأم» ولكنها كانت «مغرية وشهوانية وتشتهي تلك الفتاة». ومع ذلك، فإن جولي قاومت هذه الرغبات الجديدة، مستعينة بكل ما تعلمته في تربيتها، فضد اللغة المغربة للروايات، كانت ترد بالدروس التي تعلمتها من الدين والفضيلة، وكيفما كانت حيوية مخيلتها، فإنها لم تنصع للمرض «ما دامت قادرة على البرهنة التالية: من باب النزاهة ليس مسموحا الانصياع لهوى مشين»[58]. إلا أن الخطابات المذنبة، والقراءات الخطيرة توالت، ففي كل لحظة كانت تهيج الألياف فيصيبها الضعف، حينها بدأت اللغة الأساسية التي من خلالها كانت تقاوم في التلاشي: «الطبيعة وحدها تكلمت فيما سبق، وسيأتي الوهم والخرافات والغرابة ليلعبوا دورهم، لقد اكتسبت أخيرا القوة الشريرة داخلها لكي تقبل الحكمة الرهيبة: لاشيء أجمل وأعذب من الانصياع للرغبات العاشقة». إن هذا الخطاب الأساسي فتح الأبواب على مصراعيها أمام الجنون: لقد تحررت المخيلة، ازدادت الشهوات، ووصلت الألياف إلى أقصى درجات التهيج. إن الهذيان، في شكله الجوهري للمبدأ الأخلاقي، قاد مباشرة إلى اختلاجات يمكن أن تهدد الحياة ذاتها.

ففي نهاية هذه الدورة التي بدأت مع تحرر الاستيهام، والتي تنتهي الآن بصرامة لغة هاذية، يمكن أن نخلص إلى ما يلي:

(*) الاغتلام Nymphomanie: الاندفاع الجنسي الشديد عند النساء.

(58) BIENVILLE, De la nymphomanie, Amsterdam, 1771, pp. 140-153.

1 - في الجنون الكلاسيكي هناك نوعان من الهذيان: شكل خاص، وهي أعراض خاصة ببعض أمراض الذهن وخاصة الاكتئاب، وبهذا المعنى، يمكن القول، إن هناك أمراضا قد يصاحبها الهذيان أو لا يصاحبها. وفي جميع الحالات، فإن هذا الهذيان دائم التجلي، إنه جزء لا يتجزأ من علامات الجنون، إنه ملازم لحقيقته، ولا يشكل داخله سوى جزء. ولكن هناك هذيان آخر لا يظهر دائما، ولا يصاغ من خلال المريض ذاته أثناء المرض، ولكنه موجود في نظر ذاك الذي يحاول صياغة لغزه وحقيقته، وهو يبحث عن المرض انطلاقا من مصادره.

2 - إن الهذيان الضمني موجود في كل إصابات الذهن، حتى تلك غير المتوقعة. ففي المكان الذي لا ننتظر فيه سوى إيماءات صامتة، وعنف بلا كلمات وغرابة في السلوك، يكون الهذيان بالنسبة للفكر الكلاسيكي مضمرا يربط كل علامة من هذه العلامات الخاصة إلى الجوهر العام للجنون. ويدعو قاموس جيمس بإلحاح إلى اعتبار " الأمراض تتجلى من خلال غياب بعض الأفعال الإرادية، أو من خلال حضورها المفرط، بطريقة معاكسة للعقل واللياقة الأدبية، كما هو الحال عندما تستعمل اليد مثلا من أجل قطف نديفة الصوف، أو فعل شبيه بذاك الذي يستخدم من أجل القبض على ذبابة، أو عندما يتصرف مريض على غير عادته، ودون سبب، أو يتكلم كثيرا أو قليلا جدا على غير عادته، أو يتفوه بكلمات بذيئة، وهو في صحة جيدة، ثابت ورزين في خطابه، أو يتفوه بكلمات لا رابط بينها، أو يتنفس بشكل بطيء ومسترسل، أو يكشف عن أعضائه التناسلية أمام الحضور. إننا ما زلنا نعتبر أولائك الذين أصابهم اضطراب في أذهانهم بفعل اضطراب في الحواس، أو نتيجة استعمال غير عادي لهذه الأذهان، أشخاصا مصابين بالهذيان، كما هو الشأن عندما يكون المريض محروما من فعل إرادي أو يتصرف بشكل غير عادي[59].

3 - إن الخطاب بهذا المعنى، يغطي ميدان الجنون في كامل امتداده، إن الجنون بالمعنى الكلاسيكي، لا يحيل كلية على تغيير في الذهن أو الجسم، بل يحيل على خطاب يهذي نتيجة إصابات الجسد، وغرابة اللغة. إن أبسط تعريف يمكن إعطاؤه للجنون الكلاسيكي وأكثره عمومية هو الهذيان: «إن هذه الكلمة delir مشتقة من lira أخدود (خط) بحيث إن delira تعني بالضبط الانزياح عن الخط، عن الطريق المستقيم وعن العقل»[60]. ولهذا، يجب ألا نندهش إذا لاحظنا أن نوزوغرافيي القرن 18 يصنفون عادة الدوخة ضمن الجنون، ونادرا ما يصنفون الاختلاجات الهستيرية ضمنه، ذلك أنه من المستحيل العثور في

(59) JAMES, Dictionnaire universel de médecine, traduction française, Paris, 1746-1748, III, p. 977.

(60) Ibid., p. 977.

هذه الاختلاجات على وحدة للخطاب، في حين أن في الدوخة يمكن إثبات أن العالم يدور فعلا[61]. إن هذا الهذيان هو الشرط الضروري والكافي لكي يكون مرض ما جنونا.

4 - إن اللغة هي البنية الأولى والأخيرة للجنون. إنها شكله المكون، فإليها تسند الدورات التي يعلن من خلالها الجنون عن طبيعته. فأن يتحدد جوهر الجنون في خاتمة المطاف داخل بنية بسيطة لخطاب ما، فإن هذا لا يرده إلى طبيعة سيكولوجية خالصة، بل يمنحه السيطرة على كلية الروح والجسد. فهذا الخطاب هو، في الوقت ذاته، لغة صامتة يحدث من خلالها الذهن نفسه داخل حقيقته الخاصة، وتمفصل مرئي في حركات الجسد. إن التوازي والتكامل، وكل أشكال التواصل المباشر التي رأيناها تتجلى في الجنون بين الروح والجسد، تتوقف وتندرج ضمن هذه اللغة وسلطاتها. إن حركة الهوى التي تواصل مسيرتها إلى أن تنقطع وتنقلب على نفسها، والظهور المباغت للصورة، وتهيجات الجسد الذي كان العنصر المرئي الملازم لها - كل هذا كان في اللحظة ذاتها التي نحاول فيها استعادته مسكونا خفية باللغة. فإذا كان قد تم تجاوز الحتمية الأهوائية، وفكت عراها داخل فانطازيا الصورة، وإذا كانت الصورة، في المقابل، قد جرّت في طريقها عوالم الاعتقادات والرغبات، فإن ذلك يعود إلى الحضور المسبق للغة -الخطاب الذي يحرر الهوى من كل معوقاته، ويعلن انتماءه بكل ثقل تأكيداته إلى هذه الصورة الآخذة في التحرر.

داخل هذا الهذيان الذي هو في الوقت ذاته جسد وروح، لغة وصورة، تركيب وفزيولوجيا، تبدأ دورات الجنون وداخله تنتهي. فهو ما ينظمها من خلال معناه الدقيق. إنه في الوقت ذاته الجنون نفسه، بعيدا عن كل ظواهره، والتسامي الصامت الذي يشكله في حقيقته.

* * *

سؤال أخير: باسم ماذا يمكن النظر إلى هذه اللغة الأساسية باعتبارها هذيانا؟ ولنفترض أنه يشكل حقيقة الجنون، فمن أين يستمد صفة الجنون الحقيقي والشكل الأصيل للامعقول؟ ولماذا تتأسس داخل هذا الخطاب، الذي رأينا إخلاصه لقواعد العقل، كل هذه العلامات التي ستدين بالطريقة الأكثر جلاء، غياب العقل ذاته؟

تساؤل مركزي، ولكن العصر الكلاسيكي لم يصغ حوله جوابا مباشرا. علينا إذن مواجهته بشكل غير مباشر، من خلال مساءلة التجارب المحيطة بهذه اللغة الأساسية للجنون، أي الحلم والخطأ.

---

(61) يعتبر سوفاج أن الهستيريا ليست فيسانية بل «مرض يتميز باختلاجات عامة أو خاصة داخلية أو خارجية» وفي المقابل فإنه يصنف ضمن الفيسانية الارتباك والعثرة والدوخة.

إن الطابع الحلمي للجنون كان من الثيمات الثابتة في العصر الكلاسيكي، ثيمة موروثة دون شك عن تقليد قديم جدا، ويعد دولورانس De laurens شاهدا على ذلك في القرن 16. فللاكتئاب والحلم عنده نفس المصدر ولهما، في علاقتهما بالحقيقة، القيمة نفسها، هناك «أحلام طبيعية» تمثل ما مر بالأمس على الحواس أو الإدراك، أشياء غيرها المزاج الخاص للشخص، وبنفس الطريقة هناك اكتئاب مصدره الوحيد هو البعد الفيزيقي في تركيبة المريض الذي يغير في ذهنه، أهمية وقيمة ولون الأحداث الواقعية. لكن هناك اكتئاب يسمح بالتنبؤ بالمستقبل ويتكلم لغة مجهولة، ويرى كائنات عادة ما تكون غير مرئية. ويجد هذا الاكتئاب مصدره في تدخل فوق طبيعي، وهو التدخل ذاته الذي يأتي بالأحلام إلى ذهن النائم، أحلام تكشف سر المستقبل، وتعلن عن الأحداث وتريه «أشياء غريبة»[62].

وفي الواقع، فإن القرن 17 لم يحافظ على تقليد التشابه بين الحلم والجنون إلا لكي يقطع معه الصلة بشكل أفضل، وليكشف عن علاقات جديدة، أكثر عمقا، علاقات لا يفهم داخلها الحلم والجنون في أصولهما البعيدة أو في قيمتهما المباشرة كعلامات، بل يواجهان بعضهما البعض من خلال ظواهرهما وتطورهما وطبيعتهما ذاتها.

حينها سيبدو الحلم والجنون باعتبارهما ينتميان إلى الجوهر نفسه، فميكانيزماتهما واحدة. ولقد استطاع زاكياس التعرف في السرنمة على الحركات التي تولد الأحلام، ولكنها أيضا تثير الجنون في حالات الصحو.

ففي لحظات النوم الأولى، تنبعث أبخرة كثيرة من الجسم وتصعد حتى الرأس وتكون، هائجة وكثيفة. إنها مظلمة، إلى حد أنها لا تستثير في الدماغ أية صورة، فهي تكتفي في زوبعتها اللامنتظمة، بهز الأعصاب والعضلات. والأمر لا يختلف في حالة الساخطين والمهووسين عن هذه الحالة: فاستيهاماتهم قليلة ومعتقداتهم غير مزيفة، إنهم يشكون من بعض الهلوسات، ولكن لا يستطيعون التحكم في تهيجاتهم. ولنعد إلى مسألة تطور النوم: فبعد المرحلة الأولى من الاهتزازات تتضح الأبخرة التي تتصاعد إلى الدماغ وتنتظم حركاتها، إنها اللحظة التي تولد فيها الأحلام العجائبية، نشاهد معجزات وآلاف الأشياء المستحيلة. ويتطابق مع هذه المرحلة العته، الذي يكون داخله الاعتقاد في وجود أشياء وهمية. وتهدأ بعد ذلك حركة الأبخرة نهائيا. ويبدأ النائم في رؤية الأشياء بوضوح في شفافية الأبخرة التي أصبحت الآن صافية، وتظهر ذكريات الأمس من جديد متطابقة مع الواقع، ونادرا ما يلحق هذه الصور تغيير ما، إلا في بعض الجزئيات- كما يحدث عند

---

(62) DU LAURENS, Discours de la conservation de la vue, des maladies mélancoliques, des catarrhes, de la vieillesse, Paris, 1597, in Œuvres, Rouen, 1660, p. 29.

المكتئبين الذين يتعرفون على الأشياء كما هي، «إلا أن بعضها له وجود غريب»[63]. فما بين التطورات المطردة للنوم- مع كل ما تضيفه، في كل مرحلة، إلى نوعية التخيل- وأشكال الجنون، هناك تناظر دائم، لأن الميكانيزمات في الحالتين واحدة: نفس حركة الأبخرة والأذهان، نفس تحرير الصور، نفس التطابق بين الخصائص الفيزيقية للظواهر، والقيم السيكولوجية أو الأخلاقية للمشاعر «فما يحدث للعقلاء يحدث للمجانين»[64].

إن الأهم في تحليل زاكياس هذا، هو أن الجنون لا يقارن بالحلم في ظواهره الإيجابية، بل يُقارن بالكلية التي يكونها النوم والحلم، أي بمجموع يتضمن، بالإضافة إلى الصورة، الاستيهام والذكريات والتوقعات والفراغ الكبير للنوم ونوم الحواس، وكل تلك السلبية التي تنتزع الإنسان من حالة الصحو وخصائصه المحسوسة. وفي الوقت الذي كانت الممارسات الموروثة تقارن هذيان المجنون بحيوية الصور الحلمية، كان العصر الكلاسيكي لا يرد الهذيان سوى إلى المجموع غير القابل للتجزيء للصورة، وليل الذهن الذي تتخذه الصورة فضاء لحريتها. والجنون يتشكل من هذا المجموع الذي تم نقله في كليته إلى وضوح اليقظة. وبهذا المعنى، يجب فهم التحديد الذي أعطي للجنون طوال العصر الكلاسيكي. إن الحلم، باعتباره كيانا مركبا من الصورة والنوم، حاضر فيه باستمرار. إما بطريقة سلبية- مقولة اليقظة هي وحدها القادرة على التدخل من أجل التمييز بين المجانين والنائمين[65]. وإما بطريقة إيجابية، فالهذيان يحدد مباشرة باعتباره صيغة من صيغ النوم، مع اليقظة كاختلاف نوعي: «إن الهذيان هو حلم الساهرين»[66]. إن الفكرة القديمة القائلة بأن الحلم شكل مرحلي للجنون، تنقلب الآن، فليس الحلم هو ما يستعير من الاستلاب سلطاته المقلقة - مبينا بذلك إلى أي حد تصل محدودية العقل وهشاشته، فالجنون هو الذي يتخذ داخل الحلم طبيعته الأولى، ويكشف من خلال هذا التقارب، عن أنه تحرير للصورة في ليل الواقع.

إن الحلم يخدع، إنه يقود إلى الغموض والالتباس، إنه وهمي، ولكنه ليس مخطئا. ولهذا السبب، لا يستنفد الجنون في الصيغة اليقظة للحلم، إنه ينتهي إلى الخطأ. صحيح

---

(63) ZACCHIAS, quaestiones medico-legales, liv. II, titre II, question 4, p. 118.

(64) Ibid.

(65) مثلا ديفور: «أعتبر خطأ الإدراك باعتباره نوعا لكل هذه الأمراض التي تحكم بشكل سيء في الصحو على أشياء يفكر فيها الناس جميعا بنفس الطريقة» (Essai, p. 355) أو كالن «أعتقد أن الهذيان يمكن أن يعرف باعتباره حكما خاطئا وخادعا لشخص صاح حول أشياء مألوفة في الحياة».
(Institutions, II, p. 286), souligné par nous.

(66) PITCAIRN : cité par Sauvages (loc. cit.), VII, p. 33 et p. 301, cf. KANT, Anthropologie.

أن التخيل داخل الحلم ينحت صيغة «المستحيل والمعجز»، حيث يتم الجمع بين صور حقيقية بطريقة غير عقلانية؛ إلا أن زاكياس يلاحظ أن لا وجود لخطأ في هذه الصور، وتبعا لذلك ليس هناك جنون[67]. فالجنون يحدث حين يضاف إلى الصور القريبة من الحلم، التأكيد أو النفي المكون للخطأ. وبهذا المعنى تقترح الموسوعة تعريفها الشهير للجنون: الخروج عن العقل «بثقة مع الاقتناع التام باتباع سبيله، هذا، فيما يبدو هو الجنون»[68]. إن الخطأ مع الحلم هو العنصر الآخر الحاضر دوما في التعريف الكلاسيكي للاستلاب. إن المجنون في القرنين 17 و18 لم يكن ضحية وهم أو ضحية هوس يصيب حواسه، أو ضحية حركة في ذهنه. إنه ليس مخدوعا، إنه مخطئ. فإذا كان صحيحا من جهة أن ذهن المجنون هو فريسة للاعتباطية الحلمية للصور، فإنه من جهة أخرى، وفي الوقت ذاته، يحبس نفسه داخل دائرة وعي مغلوط. يقول سوفاج: «نطلق صفة مجنون على ذاك المحروم من عقله، أو يصر على الاستمرار في خطأ بين، وهذا الخطأ الدائم للروح الذي يتجلى في مخيلته وأحكامه ورغباته هو ما يشكل طبيعة هذا القسم»[69].

إن الجنون يبدأ حين يصيب الاضطراب والغموض العلاقة القائمة بين الإنسان والحقيقة. فانطلاقا من هذه العلاقة، وانطلاقا من تدميرها أيضا، يتخذ الجنون معناه العام وأشكاله الخاصة. فالجنون، كما يقول زاكياس، بمعناه العام هو: «هو فشل العقل في التمييز بين الصحيح والخاطئ»[70]. إلا أن لهذه القطيعة، إذا كنا لا نستطيع فهمها باعتبارها نفيا، بنيات إيجابية تمنحها أشكالا خاصة. ووفق مختلف الأشكال التي تقود إلى الحقيقة، هناك أنواع متعددة للجنون. وبهذا المعنى يميز كريشتون Crichton مثلا، ضمن نظام الفيسانية أولا النوع الهذياني الذي يصيب العلاقة مع الحقيقي ويتخذ شكل إدراك («هذيان عام للملكات الذهنية ينظر داخلها إلى الإدراك المريض باعتباره واقعا»)، وهناك نوع الهوس الذي يؤثر على التمثل - «خطأ الذهن ينظر فيه إلى الأشياء المتخيلة باعتبارها وقائع، أو تمثل موضوعات واقعية بشكل خاطئ» -، وهناك في الأخير أشكال جنونية تقود، دون أن تدمر أو تؤثر في الملكات، إلى الحقيقة لتضعفها وتقلص من سلطانها. ولكن بإمكاننا أن نحلل الجنون انطلاقا من الحقيقة ذاتها، وانطلاقا من أشكالها الخاصة. واستنادا إلى هذه الطريقة تميز الموسوعة بين «الحقيقي الفيزيقي» وبين «الحقيقي الأخلاقي». «فالحقيقي الفيزيقي» يكمن في الرابط الصحيح القائم بين حواسنا

(67) ZACCHIAS, loc. cit., p. 118.

(68) Encyclopédie, article Folie.

(69) SAUVAGES, loc. cit., VII, p. 33.

(70) ZACCHIAS, loc. cit., p. 118.

والموضوعات الفيزيقية. هناك شكل من الجنون يتحدد من خلال استحالة الوصول إلى هذا الشكل من الحقيقة، ما يشبه الجنون الفيزيقي الذي يتضمن الأوهام والهلوسات وكل الاضطرابات الإدراكية. «إنه لمن الجنون أن نسمع سهرات الملائكة كما يحدث لبعض المفتونين». إن «الحقيقي الأخلاقي»، على العكس من ذلك، «يكمن في صحة الروابط القائمة إما بين الموضوعات الأخلاقية، وإما بين هذه الموضوعات وبيننا». هناك شكل من الجنون يكمن في ضياع هذه الروابط، وتلك هي حالة جنون الطبائع والسلوك والأهواء: «إنه جنون حقيقي، كما هو كل خلل يصيب الذهن، وكل أوهام الكبرياء، وكل أهوائنا عندما تصل إلى حدود العمى، ذلك أن العمى هو السمة المميزة للجنون»[71].

العمى: إنه كلمة تقربنا كثيرا من جوهر الجنون الكلاسيكي، إنه يتحدث عن تلك الليلة وعن شبه نوم يحيط بصور الجنون، ويمنحها، في صلابتها، سلطة غير مرئية، ولكنه يتحدث أيضا عن الاعتقادات غير المؤسسة بشكل صحيح، وعن الأحكام الخاطئة وكل ذلك العمق المليء بالأخطاء الذي لا يمكن فصله عن الجنون. إن الخطاب الأساسي للهذيان يكشف بهذا، من خلال سلطاته المكونة،كيف أنه، لم يكن خطاب عقل. وعلى الرغم من تناظرات الشكل، وعلى الرغم من دقة معناه، فقد كان يتحدث، ولكنه كان يفعل ذلك داخل ليل العمى، لقد كان أكثر من النص الرخو واللامنظم للحلم، لأنه أخطأ. ولكنه أكثر من جملة خاطئة، لأنه كان منغمسا في ذلك الظلام الشامل، ظلام النوم. إن الهذيان باعتباره مبدأ للجنون يشكل نسقا من الجمل الخاطئة في التركيب العام للحلم.

إن الجنون يوجد بالضبط في النقطة الرابطة بين الحلمي والخاطئ. إنه يجوب، من خلال تنويعاته، الفضاء الذي سيتواجهان داخله، الفضاء الذي يربط بينهما ويفصل بينهما في الوقت ذاته. إنه يشترك مع الخطأ في اللاحقيقة، والاعتباطية في الإثبات أو النفي. ومن الحلم يستعير صعود الصور، والحضور الملون للاستيهامات. وبينما لا يشكل الخطأ سوى لاحقيقة، ولا يثبت الحلم ولا يحكم، فإن الجنون، يملأ بالصور فراغ الخطأ، ويربط بين الاستيهامات من خلال إثبات المزيف. وبمعنى ما، فإن الجنون هو الامتلاء الذي يربط صور الليل بقوى النهار، وأشكال النزق إلى نشاط الذهن اليقظ. إن الجنون يربط مضامين غامضة بأشكال الوضوح. ولكن ألا يكون هذا الامتلاء في الحقيقة، منتهى الفراغ؟ إن حضور الصور لا يقدم في واقع الأمر سوى الاستيهامات التي يحاصرها الليل، والصور المنزوية في النوم، وهي بذلك مفصولة عن أي واقع محسوس. إن هذه الصور بحيويتها المدرجة بدقة في الجسم، هي صور عدمية، لأنها لا تمثل أي شيء. أما الحكم الخاطئ،

(71) Encyclopédie, art. « Folie ».

لا يحكم إلا في الظاهر، فلا يثبت أي شيء حقيقي أو واقعي. إنه لا يثبت، إنه متضمن كلية في لاكينونة الخطأ.

إن الجنون الذي يجمع بين الرؤية والعمى، وبين الصورة والحكم، وبين الاستيهام واللغة والنوم واليقظة والنهار والليل، هو في واقع الأمر لا شيء. ذلك أنه يربط داخل هذه الأشياء بين عناصرها السلبية. ولكن هذا اللاشيء تكشف عنه مفارقة الجنون، إنها تفجره في علامات وكلمات وإيماءات. إنه وحدة لا فكاك لها بين النظام والفوضى، بين الكينونة المعقولة للأشياء وعدم الجنون. ذلك أن الجنون إذا كان عدما، فإنه لا يتجلى إلا في الخروج من نفسه، ويتخذ له مظهرا ضمن نظام العقل، أي عندما يصبح عكس ما هو. وبهذا تتضح مفارقات التجربة الكلاسيكية: إن الجنون غائب باستمرار، إنه يتراجع باستمرار بحيث لا يمكن الإمساك به، فهو بدون ظواهر ولا إيجابية. ومع ذلك، فإنه حاضر ومرئي بشكل جيد من خلال المظاهر الخاصة بالإنسان الأحمق. فالجنون الذي يعد فوضى ولامعقولا، يكشف، عندما يُحلل، أنه نظام ميكانيزمات دقيقة في الروح وفي الجسد، لغة متمفصلة وفق منطق صريح. فكل ما يقوله الجنون عن نفسه ليس سوى عقل، هو الذي يعد نفيا للعقل. وباختصار إن التحكم العقلاني في الجنون أمر ممكن وضروري دائما وذلك في حدود أنه لاعقل.

فكيف يمكن تجنب اختصار هذه التجربة في كلمة واحدة اللاعقل؟ ما يُعد عند العقل أقرب وأبعد وأكثر امتلاء وأكثر فراغا، ما يأتيه من خلال بنيات مألوفة - ويسمح بمعرفة، ستصبح علما يطمح أن يكون وضعيا- ويوجد دائما في انفصال عنه في الخزان الذي لا يمكن الوصول إليه للعدم.

* * *

وإذا أردنا الآن أن ننظر إلى اللاعقل الكلاسيكي، في ذاته وبعيدا عن علاقات القرابة بينه وبين الحلم والخطأ، علينا أن نفهمه لا باعتباره عقلا مريضا أو ضائعا أو مستلبا، بل فقط باعتباره عقلا مفتونا.

إن الافتتان[72] هو الليل في واضحة النهار، الظلام الذي يسود في قلب النور في حالاته القصوى. إن العقل المفتون يفتح الأعين على الشمس ولا يرى أي شيء، أي لا يرى[73]. إن تراجع الأشياء نحو عمق ليل يلازمه في حالة الافتتان، له ملازم مباشر هو

(72) بالمعنى الذي يعطيه نيكول لهذه الكلمة عندما يتساءل هل القلب «ينساق وراء كل افتتان الذهن».
(Essai, t. VIII, II^e partie, p. 77).

(73) ثيمة ديكارتية استعادها ماليرب، ألا تفكر معناه لا تفكر، ألا ترى معناه لا ترى.
ne rien penser, c'est ne pas penser ; ne rien voir, c'est ne pas voir.

القضاء على الرؤية ذاتها. ففي اللحظة التي يرى فيها الأشياء تختفي في الليل السري للنور، فإنه يرى نفسه في اختفائها.

إن القول بأن الجنون هو افتتان، معناه القول إن المجنون يرى النهار، نفس النهار الذي يراه الإنسان العاقل (كلاهما يعيش في نفس الوضوح)، ولكنه، وهو يرى هذا النهار، وحده ولاشيء داخله، يراه وكأنه فارغ، باعتباره ليلا باعتباره لاشيئا. إن الظلمات عنده هي الطريقة التي يرى من خلالها النهار. وهو ما يعني أن رؤية الليل، ولا شيء غير الليل، معناه أنه لا يبصر أبدا. وهو يعتقد أنه يرى، فإنه يجذب نحوه استيهامات مخيلته، وكل ما يؤثث الليل باعتباره حقائق. هذا ما يفسر لماذا يرتبط الهذيان والافتتان ضمن رابط هو ما يحدد جوهر الجنون، تماما كما هو الأمر مع الحقيقة والوضوح، ففي ترابطهما الأساسي يشكلان العقل الكلاسيكي.

وبهذا المعنى، فإن المنهج الديكارتي في الشك هو بالفعل استبعاد كبير للجنون. إن ديكارت يغلق عينيه ويسد أذنيه لكي يرى بشكل حقيقي وضوح النهار الأساسي. صحيح أنه في منأى عن افتتان المجنون الذي لا يرى سوى الليل، وهو يفتح عينيه، وهو لا يرى نهائا يعتقد أنه يرى في تخيله. فقد أحدث ديكارت، في وحدانية وضوح حواسه المغلقة، قطيعة مع كل افتتان ممكن، وإذا كان يرى، فإنه متأكد أنه يرى ما يرى. ومع ذلك، فأمام نظرة المجنون، الثمل بالنور الذي هو ليل، تتصاعد الصور وتتكاثر، عاجزة عن انتقاد نفسها (ما دام المجنون يراها)، ولكنها مفصولة بشكل نهائي عن الكائن (ما دام المجنون لا يرى شيئا).

إن علاقة اللاعقل بالعقل هي نفس علاقة الافتتان بواضحة النهار ذاته. والأمر لا يتعلق هنا باستعارة. نحن الآن في قلب الكوسمولوجيا الكبيرة التي توجد في أساس الثقافة الكلاسيكية. إن «كوسموس» النهضة الغني بالتبادل والرمزية الداخلية، والمحكوم بالحضور المتداخل للكواكب، قد اختفى الآن، قبل أن تكتسب «الطبيعة» وضع الكونية، ودون أن تقطف الاعتراف الوجداني للإنسان، وتقوده وفق إيقاع فصولها. فما احتفظ به الكلاسيكيون من «العالم»، وما قدموه «للطبيعة»، هو قانون بالغ التجريد ويشكل، مع ذلك التقابل الحي والملموس، تقابل الليل والنهار. إنه ليس الزمن القدري للكواكب، وليس الزمن الوجداني للفصول، بل الزمن الكوني، ولكنه زمن موزع، إنه وضوح وظلام. إنه شكل يتحكم فيه الفكر من خلال علم رياضي- الفيزياء الديكارتية شبيهة بمادة النور- ولكنها ترسم في الوقت ذاته في الوجود الإنساني وقفة تراجيدية: تلك التي تهيمن بنفس الطريقة الإجبارية على الزمن المسرحي عند راسين، وعلى فضاء جورج دو لاتورل Georges de la Tour. إن دائرة النهار والليل، هي قانون العالم الكلاسيكي: الدائرة

الأشد ضيقا والأشد اقتضاء لضرورات العالم التي لا يمكن تجنبها، ولكنها أبسط شرعيات الطبيعة.

إنه قانون يقصي كل جدل وكل تصالح، ولكنه يؤسس، نتيجة ذلك، الوحدة بلا قطيعة في المعرفة، والفصل دون تنازل للوجود التراجيدي؛ إنه يهيمن على عالم بلا نهاية ولا يعرف أي انسياب، ولا العناية اللائقة للوجدانية. كل شيء يجب أن يكون يقظة أو حلما، حقيقة أو ليلا، نور الكينونة أو عدم الظل. إنه يفرض نظاما لا يمكن تجنبه، اقتساما صافيا يجعل الحقيقة أمرا ممكنا ويصدق عليها نهائيا.

ومع ذلك فمن جانبي هذا النظام، كانت هناك صورتان متناظرتان، صورتان متقابلتان تشهدان على أن هناك حدودا يمكن النفاذ إليه من خلالهما، وتؤكد إلى أي حد يجب ألا يُخترق هذا النظام. من جهة هناك التراجيديا. فقاعدة اليوم المسرحي لها مضمون إيجابي، إنها تفرض الصلابة التراجيدية في خلق حالة توازن حول التناوب، حالة خاصة ولكنها كونية، في النهار والليل. إن كلية التراجيديا يجب أن تتحقق ضمن وحدة الزمن هذه، ذلك أنها ليست في العمق سوى تصادم مملكتين، مرتبطتين بعضهما ببعض داخل اللاتصالح من خلال الزمن ذاته. فكل يوم في مسرح راسين، متبوع بليل، يقوم، إن جاز التعبير، بتحيينه: ليل طروادة والمجازر، ليل رغبات نيرون، الليل الروماني لتيتوس Titus، وليل أتالي Athalie. إن هؤلاء الآلهة الثلاثة، وأحياء الظل هذه هي ما يقض مضجع النهار، دون أن تترك المجال لأحد في اختزالها، ولن تختفي إلا في الليل الجديد للموت. وهذه الليالي العجيبة مسكونة هي الأخرى بهاجس نور يشكل ما يشبه الانعكاس الجهنمي للنهار: حريق طروادة، مشعل البريطوريين(*)، النور الشاحب للحلم. إن الليل والنهار في التراجيديا الكلاسيكية موضوعان وجها لوجه، هذا يعكس ذاك، إلى ما لانهاية، ويعطيان هذا الزوج البسيط عمقا جديدا يغطي بحركة واحدة كل حياة الإنسان وموته. وبالطريقة نفسها، يوجد الظل والنور في «مادلين في المرآة»(**) وجها لوجه، يوجدان ويفصلان في الوقت ذاته وجها وانعكاسه، جمجمة وصورتها، سهرا وصمتا. وفي صورة القديس إليكسيس(***) يكتشف غلام المشعل تحت ظل القبة ذاك الذي كان سيده القديم، غلام لامع ورزين يلتقي بكل بؤس الإنسان. طفل يحين الموت.

وفي مقابل التراجيديا ولغتها الكهنوتية، هناك الهمهمة الغامضة للجنون. وهنا أيضا،

(*) البريطوريين prétoriens متعلق بالحاكم الشرعي الروماني.

(**) مادلين في المرآة la Madeleine au miroir

(***) صورة القديس الكسيس l'image-saint Alexis

تم خرق القانون السامي للفصل، اختلط النور بالظل في سخط الجنون، كما في الفوضى التراجيدية، ولكن وفق نمط جديد هذه المرة. إن الشخصية التراجيدية تعثر في الليل على ما يشبه الحقيقة المظلمة للنهار، إن ليل طروادة هو حقيقة أندروماك(*)، كما كان ليل أتالي ينبئ بحقيقة نهار في عزه، وكان الليل، بشكل مفارق، هو الكاشف. لقد كان النهار الأكثر عمقا في الكينونة. وعلى العكس من ذلك، فإن المجنون لا يعثر في النهار إلا على هشاشة صور الليل. إنه يترك النور يدلهم بكل أوهام الحلم. فنهاره ليس سوى الليل الأكثر سطحية للظاهر. وفي هذه الحدود، فإن الإنسان التراجيدي هو أكثر الكائنات انخراطا في الكينونة وحاملا لحقيقته، ذلك أنه، شأنه في ذلك شأن فيدر phedre، يلقي في وجه الشمس القاسية كل أسرار الليل. في حين يقصى الإنسان المجنون كلية من الكينونة. وكيف لا يكون كذلك وهو الذي يمنح الانعكاس الوهمي للنهار إلى لاكينونة الليل؟

وهذا يمكننا من فهم كيف أن البطل التراجيدي - على عكس الشخصية الباروكية في المرحلة السابقة - لا يمكن أبدا أن يكون مجنونا، وعلى العكس من ذلك، لا يمكن للجنون أن يحمل في ذاته هذه القيم التراجيدية التي نعرفها منذ نيتشه وأرتو. لقد تواجه في العصر الكلاسيكي رجل التراجيديا ورجل الجنون، دون أن يكون هناك حوار بينهما، ودون أن تكون هناك لغة مشتركة. ذلك أن أحدهما لم يكن ينطق إلا كلمات الكينونة الحاسمة، حيث يلتقي زمن البرق، وحقيقة النور وعمق الليل، أما الآخر، فإنه لا يكرر سوى الهمهمة اللامبالية حيث ثرثرة النهار والظل الكاذب يلغي بعضهما البعض.

* * *

إن الجنون يعين حالة اعتدال بين تفاهة استيهامات الليل ولاكينونة أحكام النهار.

وهذا ما استطاعت أن تعلمه إيانا، جزءا جزءا، أركيولوجيا المعرفة، وهو ما قيل لنا، من خلال وميض تراجيدي، في آخر كلمات أندروماك.

كأنه في اللحظة التي كان يختفي فيها الجنون من المشهد التراجيدي، وفي اللحظة التي كان ينفصل فيها الإنسان التراجيدي عن اللاعقل منذ أكثر من قرنين، في هذه اللحظة كان يُطلب من الجنون أن يقوم بتجسيد أخير. إن الستار الذي سيسقط عن آخر مشهد من مشاهد أندروماك كان يسقط أيضا عن آخر التجسيدات التراجيدية للجنون. ولكن هذا الحضور في عتبة اختفائه، في هذا الجنون الذي يعيش آخر لحظاته، سيُعلن عن طبيعة الجنون وعما سيكون عليه في العصر الكلاسيكي. ألا يمكن القول إن لحظة اختفائه هي اللحظة التي يعلن فيها بشكل أفضل عن حقيقته، حقيقته كغياب، وحقيقته التي هي حقيقة

(*) أندروماك Andromaque

النهار على أبواب الليل؟ كان لا بد من انتظار آخر مشهد من أولى التراجيديات الكبرى الكلاسيكية، أو إن شئتم المرة الأولى التي سيعلن فيها عن الحقيقة الكلاسيكية للجنون ضمن حركة تراجيدية هي آخر حركة في المسرح السابق على الكلاسيكية. إنها في كل الأحوال حقيقة لحظية، ذلك أن ظهورها لا يمكن أن يكون سوى اختفائها، البريق لا يرى إلا في آخر الليل.

لقد كان أوريست يخترق، في أقصى حالات سخطه، دورة ليلية ثلاثية: ثلاثة عروض متمركزة للافتتان. كان الصباح قد طلع على قصر بيرهيس Pyrrhus، ولم ينقشع ظلم بعد الليل معلنا بحسم عن حدوده. في هذا الصباح الذي هو صباح حفل، كانت الجريمة قد ارتكبت وبيرهوس أغلق عينيه والصباح يطلع: جزئية من الظل قذف بها هناك على درجات المذبح، في بداية الوضوح والعتمة. إن الثيمتين الكبيرتين للجنون حاضرتان إذن على أشكال متنوعة، كبشير وديكور ووجه مقابل لسخط أوريست[74]. يمكن للجنون أن يبدأ إذن: في الوضوح القاسي الذي يدين جريمة بيرهوس وخيانة هيرميون، في بداية النهار هذا حيث كل شيء ينفجر في حقيقة شابة وهرمة في الوقت ذاته، دائرة صغيرة للظل: غيوم داكنة، بدأ الناس المحيطون بأوريست بالتراجع، واختفت الحقيقة في هذا الغروب المفارق، في المساء الصباحي حيث فظاعة الحقيقي ستمسخ في سعار الاستيهام:

«يا له من ليل كثيف يحيط بي فجأة من كل الجوانب؟»

إنه ليل الخطأ الفارغ، ولكن على خلفية هذا الظلام الأول، سيولد بريق، بريق كبير: بريق الصور. لقد انزاح الكابوس، لا في وضح نور الصباح، بل في لمعان داكن: نور العاصفة والجريمة.

«أيتها الآلهة، جداول كثيرة من الدماء تسيل حولي».

ها هي إمبراطورية الحلم. لقد تحررت الاستيهامات في هذا الليل، وظهرت إيرينياس(*) وفرضت نفسها. وما يجعل منها كائنات هشة هو ما يجعلها قوية، إنها تنتصر بسهولة في العزلة التي لا تتوقف داخلها. لا شيء يعترض عليها، الصور واللغة تتداخل في فواصل هي توسل وحضور مؤكد ومنبوذ، ومحمود ومخيف. إلا أن هذه الصور كلها تتجه نحو الليل، نحو ليلة ثانية، هي ليلة العقاب والانتقام الأبدي وليلة الموت داخل الموت

---

(74) يجب أن نضيف أندروماك أرملة ومتزوجة، وأرملة من جديد في ثوب الحداد وفي لباس الحفلات ينتهي إلى خلط كلي وقول نفس الشيء، وانفجار ملكيته في ليل عبوديتها.

(*) إيرينياس Erinnyes: آلهة جهنم عند الإغريق.

ذاته. استدعيت إيرينياس إلى هذا الظل الذي هو ظلها - مسقط رأسها وحقيقتها، أي عدمها الخاص.

«هل جئتم لاختطافي في الليل الأبدي؟»

اللحظة التي يكشف فيها عن أن صور الجنون ليست سوى حلم وخطأ، وإذا ناداها سيء الحظ الذي بهرته، فإنه سيختفي معها ضمن الإبادة التي من أجلها كانت هذه الصور.

مرة أخرى نشق دائرة ليل. ولكن هذا لا يعني العودة إلى واقع جلي للعالم. فمن خلال ما يتجلى ننتقل من الجنون إلى الهذيان، إلى تلك البنية الأساسية والمكونة التي ساندت خفية الجنون منذ لحظاته الأولى. لهذا الهذيان اسم، إنها هارميون التي لا تبدو باعتبارها رؤية مهلوسة، بل باعتبارها الحقيقة النهائية للجنون. وإنه لأمر دال أن تتدخل هارميون في لحظات السخط هذه: لا ضمن الإيمونيد(*) ولا أمامها لتوجيهها، بل خلفها، ومفصولة عنها بالليل الذي قادوا إليه أوريست، وهو الليل الذي تنتشر فيه هي أيضا. ذلك أن هارميون تتدخل باعتبارها صورة مكونة للهذيان، باعتبارها الحقيقة المهيمنة خفية منذ البداية، ولم تكن الأومونيد في العمق سوى خادمات عند هذه الحقيقة. وهنا نكون على النقيض من التراجيديا الإغريقية حيث كانت إيرينياس قدرا نهائيا وحقيقة، كانت منذ غابر الأزمان تتربص بالبطل، فهواه لم يكن سوى أداة عندها. هنا لا تشكل الأومينيد سوى صورة في خدمة الهذيان والحقيقة الأولى والأخيرة التي تتجلى عبر الهوى، وتكشف الآن عن نفسها عارية. إن هذه الحقيقة تسود وحدها وتقصي الصور:

«ولكن لا، انسحبوا، دعوا هارميون تتصرف»

هارميون التي كانت دائما حاضرة منذ البداية، هارميون التي مزقت في كل الأزمنة أوريست، ومزقت عقله، هارميون التي أصبح من أجلها «قاتلا لأبويه ومجرما ومدنسا»، تكشف عن نفسها باعتبارها حقيقة وقضاء على الجنون. ولم يعد للهذيان، في كامل صرامته، ما يقوله إلا الإعلان عن حقيقة وشيكة كانت منذ زمن بعيد شيئا يوميا وتافها.

«وأضع أخيرا قلبي بين يديه لكي يبتلعه».

منذ أيام وسنوات كان أوريست ينوي تقديم هذا القربان الهمجي. إلا أن مبدأ الجنون هذا لا يعلن عنه إلا باعتباره نهاية. ذلك أن الجنون لا يمكنه أن يذهب بعيدا. فالجنون، وقد أعلن عن حقيقته في هذيانه الأساسي، لا يمكنه الآن إلا أن يغرق في ليلة ثالثة، الليلة التي لا يعود منها أحد، الالتهام الوشيك. إن اللاعقل لا يمكن أن يبدو إلا لحظة، اللحظة

(*) الإيمونيد Euménides: وتعني لغويا الساهرون على أمن لقب لإيرينياس.

التي تدخل فيها اللغة منطقة الصمت، وحيث يصمت الهذيان أيضا، وحيث يُلتهم القلب أخيرا.

إن الجنون في تراجيديات بداية القرن 17 تحل أيضا العقدة، ولكنها تفعل ذلك من خلال تحرير الحقيقة، إنها تنفتح مرة أخرى على اللغة، على لغة متجددة، لغة الشرح والواقع المستعاد. إن الجنون لا يمكن أن يكون إلا اللحظة ما قبل الأخيرة للتراجيديا. إنه ليس اللحظة الأخيرة، كما هو الشأن في أندروماك حيث لا يعلن عن أية حقيقة سوى تلك الثاوية في الهذيان، حقيقة هوى عثر مع الجنون على كمال نهايته.

إن الحركة الخاصة باللاعقل، الذي اقتفت المعرفة الكلاسيكية أثره وتبعته،كانت قد أنهت مسارها ضمن مختصر الكلام التراجيدي. وبعد ذلك يمكن للصمت أن يسود، ويمكن للجنون أن يختفي في حضور اللاعقل الذي لا يكف عن التراجع.

* * *

ما نعرفه الآن عن اللاعقل يمكننا من فهم أفضل لمضمون الحجز.

إن تلك الممارسة التي كانت تخفي الجنون داخل عالم محايد ووحيد الوجه للإقصاء، لا تشكل نقطة توقف في تطور التقنيات الطبية، ولا في تطور الأفكار ذات النزعة الإنسية. إنها تستمد معناها الحقيقي من الواقعة التالية: لقد كف الجنون في العصر الكلاسيكي عن أن يكون علامة على عالم آخر، ليتحول إلى تجلي مفارق للاكينونة. فالحجز لم يكن يهدف، في العمق، إلى القضاء على الجنون، وإلى طرد صورة من النظام الاجتماعي لا موقع لها داخله، إن جوهره ليس تجنب خطر ما. إن الحجز كان يكشف فقط عن جوهر الجنون: أي تحيين للاكينونة، وهو يكشف عن هذا التجلي، فإنه يلغيه، لأنه يعيده إلى حقيقة العدم. إن الحجز هو الممارسة التي تتطابق أكثر من غيرها مع جنون ينظر إليه باعتباره لاعقلا، أي باعتباره نفيا للعقل، وداخله يتحدد الجنون باعتباره لاشيئا. وهذا معناه من جهة، أنه ينظر إليه مباشرة باعتباره اختلافا: ومن هنا تأتي أشكال الحكم العفوي والجماعي المطلوب لا من الأطباء، بل من العقلاء للبت في قرار الحكم بالحجز على مجنون[75]. ومن جهة ثانية لا يمكن أن يكون للحجز غاية أخرى سوى الإصلاح (أي القضاء على الاختلاف أو تحقق هذا اللاشيء الذي هو الجنون في الموت)، وهذا يفسر

---

(75) وبهذا المعنى، فإن تعريف الجنون الذي يقترحه ديفور(وهو تعريف لا يختلف عامة عن التعاريف المعاصرة له) يمكن أن يُنظر إليه باعتباره نظرية في الحجز لأنه يعين الجنون باعتباره خطأ حلميا لاكينونة مزدوجة وحساسة بشكل مباشر داخل الاختلاف مع كونية الإنسان: «خطأ في الإدراك يحكم بشكل سيء في حالة الصحو على أشياء للناس جميعا نفس الرأي حولها» (Essai, p. 355).

تلك الرغبة في الموت التي نعثر عليها كثيرا في سجلات الحجز وقد دونها الحراس، والتي لا تعد، في عرف الحجز، علامة على الوحشية واللاإنسانية أو الانحراف، ولكنها تعد ملفوظا دقيقا دالا على معناها: عملية للقضاء على العدم[76]. إن الحجز يرسم على وجه الظواهر، ومن خلال تركيب أخلاقي متسرع، البنية الخفية والمميزة للجنون.

فهل الحجز هو الذي يرسخ ممارساته داخل هذا الحدس العميق؟ أم أن الجنون، تحت تأثير الحجز، قد اختفى من الأفق الكلاسيكي، وحوصر أخيرا باعتباره لاكينونة؟ إنهما سؤالان يحيلان كلاهما على طابع دائري تام. فلا جدوى، دون شك، من الضياع وسط دورة متجددة باستمرار لأشكال هذا التساؤل. ومن الأحسن أن نترك الثقافة الكلاسيكية، في بنيتها العامة، تصوغ تجربتها مع الجنون، وهي تجربة كانت تزدهر بنفس الدلالات، ضمن نفس نظام منطقها الداخلي، هنا وهناك، ضمن نظام التأمل وضمن نظام الحدس، في الخطاب وفي المرسوم، في الكلمة وفي الشعار - في كل مكان حيث يكون عنصر ما حاملا لعلامة يمكن أن تكون لها عندنا قيمة لغوية.

---

(76) مثلا بعض الملاحظات من قبيل: بخصوص مجنون محتجز في سان لازار منذ 17 سنة: «صحته تسوء يوما بعد يوم، ونتمنى أن يموت قريبا» (B. N. Clairambault, 986, f° 113).



الفصل الثالث

أشكال الجنون

إن الجنون حالة سلبية إذن، ولكنها سلبية تَمْثُل في كامل امتلاء الظواهر وفق غنى منظم بشكل حكيم داخل حديقة الأنواع.

فداخل هذا الفضاء المحدود والمحدد من خلال هذا التناقض، تنتشر المعرفة الخطابية الخاصة بالجنون. هناك وراء الوجوه المنتظمة والهادئة للتحليل الطبي، رابط عسير يتحقق داخله المآل التاريخي: إنه رابط بين اللاعقل، باعتباره معنى أخيرا للجنون، وبين العقلانية باعتبارها شكلا لحقيقته. إن المشكل الذي تكشف عنه وتخبئه معرفة الجنون في الوقت ذاته هو أن يكون الجنون قادرا على الانفتاح كلية على العقل ليسلمه كامل أسراره، هو الموجود باستمرار في تلك المناطق الأصلية للخطأ والمتملص باستمرار من هذا العقل.

لا يتعلق الأمر في هذا الفصل بكتابة تاريخ لمختلف مقولات الطب العقلي، من خلال ربطها بالمعرفة والنظريات والملاحظات الطبية المعاصرة لها، فلن نتكلم عن الطب العقلي في طب الأذهان أو سيكولوجيا المواد الصلبة، بل سنتناول الصور الكبرى للجنون التي ظلت موجودة، بشكل منفصل، على امتداد العصر الكلاسيكي، وسنحاول الكشف عن الطريقة التي احتلت من خلالها موقعها داخل تجربة اللاعقل، وكيف اكتسبت داخل هذه التجربة تماسكها الخاص، وكيف استطاعت أن تكشف بطريقة وضعية عن سلبية الجنون.

إن هذه الوضعية المكتسبة ليست لا من المستوى نفسه ولا من الطبيعة نفسها، ولا بنفس القوة في مختلف أشكال الجنون: وفيما يتعلق بمفهوم العته، فإنها تتميز بالدقة والرقة والشفافية، وقريبة جدا من سلبية اللاعقل. أما تلك التي تم الحصول عليها من خلال نسق من الصور، فإنها أكثر كثافة عبر ما تقدمه حالتي الهوس والاكتئاب. وهناك تلك الوضعية التي تعد أكثر ثباتا وأكثر ابتعادا عن اللاعقل، وهي الأكثر خطورة على نفسها، وهي التي تعطي، من خلال تحليل قريب من الأخلاق والطب، ومن خلال بلورة فضاء جسدي، هو

في الوقت ذاته أخلاقي وعضوي، مضمونا للهستيريا والسوداوية، ومضمونا لكل ما سيطلق عليه لاحقا الأمراض العصبية. إن هذه الوضعية بعيدة عما يشكل مركز اللاعقل، وغير مندمجة بشكل جيد في بنياته، لدرجة أنها ستنتهي بوضعه موضع التساؤل، لكي تطيح به في نهاية العصر الكلاسيكي.

I - مجموعة العته

إن العته، الذي يحضر من خلال أسماء مختلفة: الجنون، غياب العقل، الحماقة، الغباء، مزاج غير سوي(*)، وهي أسماء تغطي تقريبا حقلا واحدا يعترف به كل أطباء القرنين 17 و18. لقد تم التعرف على هذا الحقل بسهولة وتم عزله ضمن الفصائل المرضية الأخرى، ولكنه لم يحدد من خلال مضمونه الإيجابي والملموس. فعلى امتداد هذين القرنين سيظل العته محتفظا بموقعه كعنصر سلبي، غير قادر على امتلاك وجه خاص به. وبمعنى ما، فإن العته، من بين كل أمراض الذهن، سيظل هو أقرب الأمراض إلى الجنون. إنه قريب من الجنون بصفة عامة – الجنون كما جُرب من خلال كل ما يشتمل عليه من سلبية: فوضى، تفكك الفكر، خطأ، وهم، غياب العقل والحقيقة. وهذا الجنون، باعتباره نقيضا للعقل وحالة عارضة للذهن، هو الذي سيعرفه بشكل جيد مؤلف من القرن 18 من خلال نظرة واسعة لم يستطع أي شكل وضعي الاقتراب منه أو تحديد تخومه: «للجنون أعراض لا عد لها ولا حصر. ففي تركيبته يندرج كل ما سمعناه ورأيناه، وكل ما تأملناه وفكرنا فيه. إنه يقرب ما هو موغل في البعد، إنه يذكر بما يبدو أن النسيان قد ابتلعه. داخله تحيى الصور القديمة، وداخله تحيى من جديد الأحقاد التي كنا نعتقد أنها انتهت إلى الأبد، وداخله تصبح الميولات أكثر حدة. وبناء عليه، فإن كل شيء يكمن في الاختلال، فالأفكار في اختلاطها تشبه حروف مطبعة يتم تجميعها دون غاية ودون ذكاء. والحاصل أن لاشيء له معنى»(1). إن العته قريب من الجنون كما تم تصويره في كامل سلبيته وفوضاه.

إن العته الذهني هو في الوقت ذاته صدفة قصوى وحتمية تامة. وكل الآثار ممكنة داخله، لأن كل الأسباب يمكن أن تقود إليه. فلا وجود لاضطراب يصيب أعضاء الفكر لا يؤدي إلى استثارة مظهر من مظاهر العته. فالعته لا أعراض له بالمعنى الدقيق للكلمة، إنه بالأحرى مكان مفتوح على كل الأعراض الممكنة للجنون. صحيح أن ويليس يعطيه علامة

(*) démentia و amentia و fatuitas و stupiditas و morosis

(1) Examen de la prétendue possession des filles de la paroisse de Landes, 1735, p. 14.

مميزة أساسية هي «الغباء»[2]، ولكن هذا الغباء سيصبح عنده، صفحات بعد هذا التعريف، معادلا للعته: إنه غباء أو مزاج غير سوي. إن الغباء على هذا الأساس هو ببساطة «غياب الذكاء والحكم»، إنه مس بالعقل في بعض وظائفه الأكثر أهمية. إلا أن هذا العيب في ذاته ليس أوليا، ذلك أن الروح العقلانية المختلة في العته، ليست مثبتة داخل الجسم في غياب عنصر مختلط يشكل التوسط بينها وبين الجسد. ومن الروح العقلانية إلى الجسم هناك، ضمن فضاء مختلط، امتداد دقيق، امتداد جسدي وقادر على التفكير، إنه تلك الروح النبوتية أو الجسدية التي تحتمل القوى الوسيطة والتوسطية للتخيل والذاكرة. فهذه الروح هي التي تمد الذهن بالأفكار، أو على الأقل تمده بالعناصر التي تساعد على تكونها، وعندما تضطرب وظائفها -اشتغالها الجسدي- فإن العقل يكون «كما لو أن عينيه كانتا مقنعتين، وغالبا ما تتيهان أو على الأقل يجللهما ظلام»[3]. إن مركز الروح الجسدية هو في ذلك الفضاء العضوي والوظيفي، فداخله تنتشر وتمنحه وحدته الحيوية، وداخله تمتلك الوسائل والأعضاء الخاصة بنشاطها المباشر. إن موقع الروح الجسدية هو الدماغ (وخاصة ذلك الجسم المكون من ألياف خاصة بالتخيل والمادة البيضاء الخاصة بالذاكرة). إن الأعضاء المباشرة تتكون من الأذهان الحيوانية. وفي حالة العته، يجب افتراض إما إصابة الدماغ ذاته، وإما اضطراب مركب يصيب المركز والأعضاء، أي الدماغ والأذهان. فإذا كان الدماغ هو وحده سبب المرض، فبالإمكان البحث عن المصادر أولا في مستويات المادة الدماغية ذاتها، فهي إما صغيرة جدا ولا تشتغل بطريقة سليمة، أو على العكس من ذلك، كبيرة جدا، ولهذا فهي لا تمتلك الصلابة الكافية، وهي بذلك من نوعية رديئة. فمادة الدماغ لا تتلاءم مع رقة الذهن. على أننا يجب أن نحمل أحيانا سبب هذا الخلل لشكل الدماغ نفسه، فإذا لم يكن هناك ذلك الشكل الكروي الذي يضمن تفكيرا متوازنا في الأذهان الحيوانية، وحصل ضغط أو تنفس غير عادي، فإن الأذهان تسير في اتجاهات غير منتظمة. إنها لن تستطيع، في مسيرتها تلك، نقل صور حقيقية عن الأشياء، وتسلم الروح العقلانية صورا مشوهة ومحسوسة عن الحقيقة، إن العته يكمن هنا. وبعبارة دقيقة، على الدماغ أن يحافظ، من أجل سلامة اشتغاله، على كثافة من الحرارة والرطوبة، وأن يحافظ على نوع من الاستقرار، وعلى نوعية محسوسة من النسيج والحبوب. فبمجرد ما تتزايد درجة الحرارة أو الرطوبة يقع الخلل، وهذا ما يحدث للأطفال والشيوخ. إننا فيما يبدو، من خلال ما تقدم، أمام علامات الغباء، وهي علامات تكون حاضرة أيضا عندما تكون

(2) WILLIS, Opera, t. II, p. 227.

(3) Ibid., p. 265.

جيوب الدماغ خشنة، ويكون خاضعا لما يشبه التأثير الأرضي. ألا يمكن القول، إن مصدر جاذبية هذه المادة الدماغية في ثقل الهواء وخشونة الأرض، وهو ما يفسر الغباء الشهير عند البيؤوسيين(*)[4].

وقد تكون إن الأذهان الحيوانية في «الكآبة» وحدها مصابة بالداء، أو أثقلتها جاذبية مشابهة، فأصبحت خشنة الشكل، وغير منظمة الأبعاد، كما لو أن جاذبية مخيالية قد أثارتها نحو بطء الأرض، وفي حالات أخرى تحولت إلى عناصر مائية رخوة ومن طبيعة التفافية[5].

يمكن عزل اضطرابات الأذهان واضطرابات الدماغ في البداية، ولكنها لن تظل كذلك أبدا، إما لأن نوعية الأذهان تصاب، نتيجة عيوب في المادة الدماغية، وإما لأن المادة الدماغية تخضع لتغيير نتيجة عيوب أصابت الأذهان. فإذا كانت الأذهان ثقيلة وحركاتها بطيئة، أو إذا كانت بالغة السيولة، فإن مسام الدماغ ذاته، والقنوات التي تمر من خلالها تنسد، أو تأخذ أشكالا مشوهة. وفي المقابل إذا كان الدماغ ذاته يشكو من عيوب ما، فإن الأذهان لا تستطيع تخلله من خلال حركة عادية، وستتخذ تبعا لذلك، هيأة استهياء(**) معيب.

سنبحث عبثا في كل هذه التحاليل التي يقدمها ويليس، عن الوجه الحقيقي للعته، وعن شكل العلامات الخاصة به، أو أسبابه. ولا يعود ذلك إلى أن الوصف الذي يقدمه يشكو من الدقة، بل لأن العته يغطي فيما يبدو، كل حقل الإصابات الممكنة في حقل من حقول «النوع العصبي»: أذهان أو دماغ، رخاوة أو تشنج، حرارة أو برودة، ثقل مبالغ فيه أو خفة مبالغ فيها، مادة قليلة أو كثيرة بشكل زائد، فكل إمكانات المسخ الباتولوجي حاضرة في ظاهرة العته لكي تقدم لنا الشروح المحتملة. إن العته لا ينظم أسبابه، ولا يحددها ولا يخصص أنواعها وفق صور أعراضها، إنه الأثر الكوني لكل الإصابات الممكنة. إن العته، بمعنى من المعاني، هو الجنون، ناقص الأعراض الخاصة بشكل محدد من أشكال الجنون: إنه ما يشبه الجنون الخفي، فمنه تنبعث بساطة صورة الجنون في جوهره الخالص، وفي حقيقته العامة. إن العته هو كل ما يحيل، داخل الحكمة الميكانيكية للدماغ والألياف والأذهان، على عناصر اللامعقول.

(*) Beotiens البيؤوسيين سكان بياوسيا وهي مدينة مشهورة بثقل جوها، ولا تتمتع بأي ذوق في الأدب والفن.

(4) Ibid., pp. 266-267.

(5) Ibid., pp. 266-267.

(**) الاستهياء diathèse: وتعني وجود عناصر في الجسم تؤهله للإصابة بالمرض.

إلا أن المفهوم الطبي، في هذا المستوى البالغ التجريد، لن يتبلور، إنه بعيد جدا عن موضوعه، إنه يتمفصل ضمن ثنائيات منطقية خالصة، إنه ينزلق نحو الحالات المحتملة، إنه لا يشتغل فعلا، إن العته باعتباره تجربة طبية لا يثير حوله أي شيء.

* * *

لقد ظل مفهوم العته، إلى حدود منتصف القرن 18، مفهوما سلبيا. فمن طب ويليس إلى فيزيولوجيا المواد الصلبة، غيَّر العالم العضوي من شكله. ومع ذلك فإن التحليل ظل هو ذاته ولم يتغير. يتعلق الأمر فقط بالإحاطة بالعته في كل أشكال اللاعقل التي يمكن أن يكشف عنها الجهاز العصبي. ففي بداية المدخل الخاص «بالعته» في الموسوعة يشرح أومون Aumont كيف أن العقل، منظورا إليه في امتداده الطبيعي، هو تحول للانطباعات الحسية، فهذه الانطباعات تصل إلى الدماغ من خلال الألياف، ويقوم بتحويلها إلى مقولات من خلال المدارات الداخلية للأذهان. وبمجرد ما تعجز عن سلك سبيلها المعتاد أو تتجاوز حجمها أو تكون غير سوية، أو تدمر، فإننا سنكون أمام لاعقل، أي أمام جنون. إن التدمير معناه الجنون في حالته الخالصة، الجنون وقد وصل مداه الأقصى، كما لو أنه وصل إلى النقطة الأشد كثافة في الحقيقة: إنه العته، فكيف يحدث ذلك؟ لماذا يجد هذا العمل الخاص بتحويل الانطباعات نفسه فجأة في حالة دمار؟ إن أومون، شأنه في ذلك شأن ويليس، يدرج اللاعقل ضمن كل الاضطرابات المحتملة للنوع العصبي، هناك اختلالات يحدثها تسمم النسق: الأفيون، شوكران(*)، يبروح. ألم يقم بوني Bonet في كتابه «المقبرة» بالإحالة على حالة فتاة أصبحت معتوهة بعد أن لسعها خفاش؟ إن بعض الأمراض العضال من قبيل الصرع تنتج نفس الأثر، ولكن عادة ما يجب البحث عن سبب العته في الدماغ، إما أنه أصيب بعطب عرضي بضربة ما، أو هناك تكون مشوه منذ الولادة أدى إلى تقلص حجمه، مما عاق الاشتغال الجيد للألياف والحركة الجيدة للأذهان: والأذهان ذاتها يمكن أن تكون هي سبب العته، لأنها منهكة، فهي واهنة بلا قوة، أو ازداد حجمها وحولها إلى كيان مصلي ولزج. إلا أن السبب الرئيسي للعته يكمن في حالة الألياف التي لم تعد قادرة على تحمل الانطباعات ونقلها. إن الذبذبة، التي من المفروض أن تحدث الأحاسيس، لم تتحقق، وظلت الألياف جامدة، لأنها دون شك مرتخية جدا، أو لأنها بالغة الامتداد وأصبحت متقلصة، وفي بعض الحالات تفقد القدرة على الذبذبة في الاحتكاك بعضها ببعض لأنها خشنة جدا. وفي جميع الحالات فإن «النابض» قد ضاع. أما فيما يعود إلى العجز عن الذبذبة، فإن أسبابه قد تكون الأهواء، كما قد تكون الأسباب

(*) Cigue شوكران: عشبة طبية سامة – mandragore يبروح: نبات عشبي من فصيلة الباذنجان

الفطرية أو جميع الأمراض، أو أدواء الأبخرة، أو الشيخوخة. لقد استُحضر العالم الباتولوجي بأكمله من أجل العثور على الأسباب، وشرح فحوى العته، إلا أن الصورة الأعراضية ستتأخر كثيرا في الظهور. لقد تراكمت الملاحظات وامتدت السلاسل السببية، ولكن سيكون من العبث البحث عن البروفيل الحقيقي للمرض.

وعندما كان سوفاج يهم بكتابة مقاله «الجنون» في كتابه «النوزولوجيا المنهجية»، أفلت منه الخيط الخاص بالأعراض، ولم يعد قادرا على الوفاء «لروح علماء النبات» الشهيرة، التي ستتحكم في عمله. فهو لم يعرف كيف يميز بين أشكال العته إلا من خلال أسبابه: جنون الشيخوخة الذي هو «تشنج الألياف في الذهن الذي ينزع عنها الحساسية المنبعثة من الأشياء». أما جنون المصالة، فيعود إلى تراكم المصالة في الدماغ، كما لاحظ ذلك جزار وهو يتأمل حالة الأغنام المجنونة التي لا تأكل ولا تشرب، وتحولت مادة دماغها كلية إلى ماء. أما الجنون الناتج عن تسمم فيحدثه في الغالب الأعم العفيون. أما الجنون الذي يكون نتيجة ورم أو نتيجة الحجم الصغير للدماغ، فإن سوفاج نفسه كان شاهدا على «هذه الحالة التي أصابت فتاة في مونبوليي: لقد كانوا يلقبونها بالقرد، لأن رأسها كان صغيرا جدا وبذلك فهي تشبه هذا الحيوان. أما الجنون الذي يكون نتيجة جفاف فلا شيء، بصفة عامة، يضعف العقل أكثر من الألياف المجففة، والمبردة أو المجمدة. فقد سافرت ثلاث فتيات في عز الشتاء على ظهر عربة فأصابهن العته، ولقد أعاد لهن بورتولين Bortholin عقلهن» من خلال وضع الرأس في جلد خروف مسلوخ حديثا. ولم يفلح سوفاج في تمييز حالة: «الجنون النتاج عن كآبة» عن العته المصلى، والجنون الناتج عن الألم، والجنون الناتج عن ألم يوجد في العمود الفقري، والجنون الناتج عن الحمى الكوارتية، والجنون الناتج عن كثرة الحسابات التي تسببها الحمى: ألم يعثر في دماغ معتوه على «حصاة سمكية الشكل تسبح في مصلية التجويف».

وبمعنى ما، لا وجود لعلم للأعراض خاص بالعته: لا وجود لشكل من أشكال الهذيان أو الهلوسة أو العنف خاص به هو وحده دون غيره، أو مرتبط به بالطبيعة. إن حقيقته لا تتبلور إلا استنادا إلى تجميع: من جهة هناك تراكم لأسباب محتملة، يمكن أن يكون مستواها ونظامها وطبيعتها من أنماط مختلفة قدر الإمكان. ومن جهة ثانية، هناك سلسلة من الآثار طابعها المشترك الوحيد هو الكشف عن غياب العقل، أو اشتغاله المعطوب، وعجزه عن الوصول إلى واقع الأشياء وحقيقة الأفكار. إن العته هو الشكل المحسوس، الشكل الأكثر عمومية والأكثر سلبية للاعقل- غياب العقل باعتباره حضورا يمكن إدراكه من خلال ماله من عناصر محسوسة، ولكن لا يمكن تثبيتها من خلال عناصر إيجابية. وقد حاول ديفور Dufor في كتابه «دراسة في الإدراك الإنساني» الإمساك عن قرب

بهذا الحضور الذي ينفلت دائما من نفسه. فقد عدد كل الأسباب الممكنة، وراكم كل الحتميات الجزئية التي استُعين بها من أجل تحديد العته: تشنج الألياف، جفاف الدماغ، كما كان يشتهي ذلك بوني، رخاوة ومصالة الدماغ، كما يشير إلى ذلك هيلدانوس Hildanus، واستعمال البنج والسترامونيوم والأفيون والزعفران (حسب ملاحظات راي Rey وبوتان Bautain وبارير (Barère، وجود ورم، ديدان دماغية، تشوه في الجمجمة. إنها مجموعة من الأسباب الموضوعية، ولكنها لا تعود دائما إلى نتائج سلبية - أي إلى قطيعة الذهن مع العالم الخارجي ومع الحقيقي: «إن المصابين بالعته هم مهمِلون جدا ولا مبالون في كل شيء، إنهم يغنون ويضحكون ويستمتعون بالشر والخير دونما تمييز، إنهم يحسون بالجوع والبرد والعطش، ولكن هذا الإحساس لا يؤلمهم أبدا. ويحسون بالانطباعات التي تحدثها الأشياء في الحواس، ولكن هذا الأمر لا يثير اهتمامهم»[6].

وهكذا تتداخل الموضوعية المفككة للطبيعة مع السلبية العامة للاعقل دون أن يؤدي ذلك إلى توحدهما، إن العته باعتباره شكلا من أشكال الجنون لا يعاش ولا يفكر فيه إلا من الخارج: الحدود التي ينهار عندها العقل من خلال غياب يستعصي على الضبط. فعلى الرغم من الوصف الثابت، فليس لهذه المقولة من سلطة إدماجية. إن كينونة الطبيعة ولاكينونة اللاعقل لا يجدان وحدتهما داخلها.

* * *

ومع ذلك فإن مقولة العته لا تضيع وسط لامبالاة كلية. إنها محددة في الواقع من خلال مجموعتين من المفاهيم القريبة، أولاهما قديمة، أما الثانية فعلى العكس من ذلك، انفصلت وبدأت في التشكل في العصر الكلاسيكي.

إن التمييز بين العته والهيجان تمييز قديم. وهو تمييز يحدث على مستوى العلامات، ذلك أن الهيجان يكون دائما مرفقا بحمى، في حين أن العته مرض لاحروري[*]، إن الحمى التي تميز الهيجان تمكن، في الوقت ذاته، من الإمساك بأسبابه القريبة وبطبيعته: إنه التهاب وحرارة مفرطة في الجسد واحتراق مؤلم للرأس وعنف في الحركات والكلام، ما يشبه الفوران العام للشخص. ومن خلال هذا الانسجام النوعي أيضا سيحدد كالن Cullen الهيجان في نهاية القرن 18، «إن العلامات الأكيدة الدالة على الهيجان هي حمى حادة وألم شديد في الرأس؛ احمرار وانتفاخ للرأس والعينين، وأرق دائم. والمريض لا يتحمل الضوء والضجيج، إنه يقوم بحركات مندفعة وساخطة»[7]. وقد أحدثت أسبابه البعيدة الكثير

---

(6) DUROUR, loc. Cit., pp. 266-267.

(*) لاحروري apyretique: وتعني أنه لا يشكو من الحرارة.

(7) CULLEN, loc. cit., p.143.

من النقاشات، ولكنها كانت تشير كلها إلى الحرارة. إن السؤالين المركزيين هما معرفة هل يمكن أن يولد من الدماغ ذاته، أو أنه في ذاته ليس سوى نوعية منقولة، أو نتيجة إسراف في الحركة أو سببه تجمد في الدم؟

وقد كان ميسناريير Mesnariere في سجاله مع دونكار Duncar يستبعد أن يصيب الدماغ التهاب ما لأنه عضو رطب وبارد ومليء بالسوائل والأمصلة. «إن هذا الالتهاب ليس ممكنا، تماما كما هو غير ممكن أن نرى النار مشتعلة في نهر دون أن تكون هناك خديعة». ولا يُنكر شارح دوكان، أن تكون الخصائص الأولى للدماغ متناقضة مع النار، ولكن الدماغ يمتلك خصائص محلية تناقض طبيعته الجوهرية: «فبما أنه وضع فوق الأحشاء، فإنه يستقبل بسهولة أبخرة المطبخ وكل رائحة الجسد». وبالإضافة إلى ذلك، فإنه محاط ومحشو «بمجموعة لا محدودة من العروق والشرايين المحيطة به يمكن أن تُفرغ بسهولة سيولتها داخله». وهناك ما هو أكثر من ذلك: إن هذه الخصائص الرخوية والمائية التي تميز الدماغ، تجعله يتأثر بسهولة بالآثار الغريبة، حتى تلك التي تعد بالغة التناقض مع طبيعته الأولى. ففي الوقت الذي تقاوم فيه الجواهر الحارة البرد، فإن الباردة قابلة للسخونة، فالدماغ، «بما أنه رخو ورطب، لا يملك الكثير من القوة للدفاع عن نفسه من تزايد الخصائص الأخرى» (8). حينها يصبح التقابل بين الخصائص مبررا لاستبدالها. وبناء عليه، ازداد الميل إلى اعتبار الدماغ مركزا أول للهيجان. ويجب أن ننظر إلى أطروحة فيم Fem كاستثناء جدير بالاهتمام. فالهيجان عنده هو حصيلة ازدحام لأحشاء ممتلئة بشكل مبالغ فيه، وتقوم، «من خلال الأعصاب، بنقل فوضاها إلى الدماغ»(9). إن مركز الهيجان عند أغلب كتاب القرن 18 يوجد في الدماغ ذاته، الذي أصبح أحد مراكز الحرارة العضوية. فقاموس جيمس James يحدد موضعه في «أغشية الدماغ»(10). ويذهب كالن إلى حد التفكير في أن المادة الدماغية ذاتها يمكن أن تصاب بالالتهاب: فالهيجان في تصوره هو «التهاب أجزاء مغلقة، ويمكن أن تصيب إما أغشية الدماغ وإما مادة الدماغ ذاتها»(11).

إن هذه الحرارة المفرطة تفسر بسهولة ضمن باتولوجيا الحركة، ولكن هناك حرارة من طبيعة فيزيقية، وحرارة من طبيعة كيميائية. الأولى هي نتيجة إفراط في الحركات التي يزداد

---

(8) Apologie pour Monsieur Duncan, pp. 113-115.

(9) FEM, De la nature et du siège de la frénésie et de la paraphrénésie. Thèse soutenue à Göttingen sous la présidence de M. Schroder ; compte rendu in Gazette salutaire, 27 mars 1766, n°13.

(10) JAMES, Dictionnaire de médecine, traduction française, t. V, p. 547.

(11) CULLEN, loc. cit., p.142.

عددها وتواترها وسرعتها لتثير تسخينا للأجزاء الخاضعة للاحتكاك الدائم مع بعضها البعض: «إن الأسباب البعيدة للهيجان هي كل ما يثير، بشكل مباشر، أغشية الدماغ أو مادته، خاصة ما يجعل مجرى الدم في الأوعية سريعا، وهو في ذلك شبيه بانفجار الرأس نتيجة تعرضه لأشعة الشمس، أو أهواء النفس، أو لبعض السموم»(12). إلا أن ما يستثير الحرارة الكيميائية، على العكس من ذلك، هو الثبات. إن انحصار المواد وتراكمها يؤدي إلى أن تصبح نباتا وتختمر بعد ذلك. إنها تدخل مرحلة الفوران المباشر لتنشر حرارة كثيفة: «إن الهيجان على إثر ذلك هو حمى حادة التهابية يحدثها احتقان الدم يسببه انقطاع سيلان هذا السائل في الأوعية الصغيرة الموزعة على أغشية الدماغ»(13).

فبينما تظل مقولة العته مقولة مجردة وسلبية، فإن الهيجان على العكس من ذلك، ينتظم حول ثيمات نوعية محددة، يدرج أصوله وأسبابه ومركزه وعلاماته وآثاره ضمن التماسك المخيالي، وضمن المنطق الشبه المحسوس للحرارة الجسدية. وتتحكم فيه دينامية التهابية، وتسكنه نار لامعقولة -حريق في الألياف أو فوران في الأوعية الدموية، لهب أو غليان، لا يهم، إن النقاشات تتركز كلها حول الثيمة ذاتها التي تملك سلطة الإدماج: اللاعقل باعتباره لهبا عنيفا للجسد والروح.

* * *

أما المجموعة الثانية من المفاهيم التي تقترب من العته فتتعلق بـ«الغباء» و«الهبل» و«البله» و«البلادة». لا فرق في الممارسة بين العته والغباء فهما مترادفان(14). وتحت اسم «المزاج الصعب»، يصنف ويليس العته والبلادة المكتسبة، كما تظهر عند الأطفال في شهورهم الأولى: ويتعلق الأمر في جميع الحالات بإصابة تشمل الذاكرة والمخيلة والحكم(15). ومع ذلك، فإن التمييز، من عصر إلى آخر، بدأ يتبلور شيئا فشيئا، وليصبح قائما في القرن 18: «إن العته عجز عن الحكم والبرهنة السليمة. ولقد كانت له أسماء كثيرة، حسب سن الأفراد المصابين به، ففي الطفولة تسمى حماقة، وتسمى بلادة عندما تنتشر وتصيب الراشد، وعندما تصيب الشيخ تسمى تخريفا، أو حالة صبيانية»(16). إنها

---

(12) Ibid., p. 145.

(13) JAMES, loc. cit., p.547.

(14) مثلا: «لقد أخبر دوق أورليان بما شرفتموني بإخباري به حول بلاهة وعته التي كان عليها المدعوة داردیل» Archives Bastille (Arsenal 10808, f° 137)

(15) WILLIS, loc. cit., II, p. 265.

(16) DUCOUR, loc. cit., p.357.

تمييزات لم تعد لها أية قيمة إلا قيمتها داخل التتابع الكرونولوجي: فلا أعراض المرض ولا طبيعته تتغير حسب السن الذي تظهر فيه. وعلى أكثر تقدير يمكن القول: «إن المصابين بالعته يبدون، من حين لآخر، بعض فضائل معرفتهم السابقة، وهو ما لا يستطيع الأغبياء القيام به»[17].

وبدأ التمايز يظهر شيئا فشيئا بين العته والغباء: تمييز لا يتم في الزمان، بل يحيل على تناقض في عالم الفعل. إن الغباء يؤثر في حقل الأحاسيس ذاته، الغبي لا يحس بالضوء والضجيج: أما المعتوه فهو لا يكترث لهما، الأول لا يتقبل، أما الثاني فلا يبالي بما يعطى له. الأول مفصول عن الواقع الخارجي، أما الثاني فلا قيمة عنده لحقيقة هذا العالم، وهذا التمييز هو الذي سيستعيده سوفاج، تقريبا، في نوزولوجيته. فالعته عنده يختلف «عن الغباء لكون المصابين بالعته يحسون بآثار الأشياء، وهو ما لا يقوم به الأغبياء، ولكن المعتوهين لا يكترثون له ويتجاهلونه، إنهم ينظرون إلى الأشياء بلامبالاة، ويحتقرون تبعاتها، ولا يعيرونها أي اهتمام»[18]. ولكن ما الفرق بين البلادة وبين الإعاقات الخلقية للحواس؟ ألا يؤدي التعامل مع العته باعتباره اضطرابا في الحكم، والغباء باعتباره ضعفا في الإحساس، إلى الخلط بين أعمى أو أصم وأبكم وبين غبي[19]؟

ولقد استعاد مقال ظهر في «مجلة الطب»(*) سنة 1762 المشكل من خلال ملاحظة حول الحيوان، يتعلق الأمر بكلب صغير: «الكل كان متفقا على أنه أعمى ولا يسمع ولا يتكلم وبدون حاسة للشم، إما خَلْقيا، وإما أصيب مبكرا بعطب ما، لدرجة أنه كان يعيش حياة نبوتية، وكنت أنظر إليه باعتباره موجودا في موقع توسطي بين الحيوان والنبات». إن الأمر لا يتعلق بعته في حالة كائن ليس مقدرا عليه، بالمعنى التام، أن يمتلك العقل. فهل يتعلق الأمر حقا باضطرابات في الحواس؟ إن الجواب ليس سهلا، فعلى الرغم من «أن له عينين جميلتين وتتأثران بالضوء، فإنه كان في مشيه يصطدم بالأشياء، ويصاب بالأضرار أحيانا. إنه يسمع الضجيج، بل يسمع الأصوات الحادة كالصفير، ويؤذيه ذلك ويشوش عليه، ولكنه لم يتعلم أبدا الانتباه لاسمه». وبناء عليه، فإن العينين والأذنين سليمتان، والمصاب هو ذلك العضو، أو تلك الملكة التي تنظم الإحساس والإدراك، وتجعل من

---

(17) Ibid., p. 359.

(18) SAUVAGES, loc. cit., VII, pp. 334-335.

(19) سيعتبر البله الدائم خليطا من الجنون والإعاقة الحسية. فقرار صادر في 11 أبريل 1779 يفرض على المسؤولة عن السالبتريير استقبال ماري فيشيت استنادا إلى تقرير وقعه أطباء وجراحون «لاحظوا أن فيشيت ولدت صماء بكماء وفي حالة عته». (B. N. coll. « Joly de Fleury », ms. 1235, f° 89).

(*) gazette de la médecine

اللون شيئا ومن الصوت اسما. «إن هذا العيب العام الذي أصاب كل حواسه ليس مصدره أي عضو خارجي، بل فقط عضو داخلي يسميه الفيزيائيون المحدثون «العضو المشترك بين كل الحواس»، ويسميه القدماء النفس النبوتية، المخلوقة من أجل استقبال ومواجهة الصور التي تبعثها الحواس، بحيث إن هذا الحيوان الذي لم يستطع أبدا خلق حالة إدراك، يرى دون أن يرى، ويسمع دون أن يسمع»[20]. يبدو أن ما يوجد داخل الروح أو في نشاط الذهن وقريب من الإحساس، قد أصيب بشلل تحت تأثير الغباء، في حين أن الاضطراب في العته يصيب اشتغال العقل، في عناصره الدالة على الحرية وأكثر انفصالا عن الأحاسيس.

وفي نهاية القرن 18 سيتميز العته والغباء عن بعضهما البعض، لا من خلال تقابلهما المبكر، ولا من خلال الملكة المصابة، بل من خلال خصائص ملازمة لهما، هي التي تتحكم، خفية، في مجموع تجلياتها. فعند الغبي هناك شلل ونوم «لكل وظائف الإدراك والانفعالات الأخلاقية». إنه يظل جامدا داخل ما يشبه الذهول. أما في العته، فإن الأمر خلاف ذلك، فالوظائف الأساسية للذهن تفكر، ولكنها تفكر في فراغ، وتبعا لذلك تقوم بذلك بشكل غير متسق. إن العته يشبه حركة خالصة للذهن، بدون سمك ودون مثابرة، إنه هروب دائم لا يستطيع الزمن الحفاظ عليه في الذاكرة: «تتابع سريع، أو تناوب بالأحرى، لأفكار وأفعال معزولة، ولانفعالات خفيفة أو غير منتظمة مع نسيان كل ما سبق»[21]. إن مفهومي البلادة والغباء داخل هذه الصور تتحدان، وهذا ما لا يحدث لمفهوم العته الذي يخرج ببطء من سلبيته، ليندرج ضمن حدس الزمن والحركة.

ولكن إذا وضعنا جانبا هذه المجموعات القريبة من الهيجان والغباء التي تنتظم حول ثيمات نوعية، يمكننا القول إن مفهوم العته سيظل على سطح التجربة- سيظل قريبا من الفكرة العامة للاعقل، وبعيدا عن المركز الواقعي الذي تولد فيه الصور المحسوسة للجنون، إن العته هو أبسط المفاهيم الطبية للاستلاب - من أقل المفاهيم التي لم تستوعبها الأسطورة والأحكام الأخلاقية وأحلام المخيلة. ومع ذلك، فإنه أكثرها تنافرا، لأنه ينفلت من أخطار كل أشكال التحكم هذه. فداخله ظلت الطبيعة واللاعقل على سطح العموميات المجردة، ولم يستطيعا أن يتشكلا داخل العمق المخيالي كما هو الحال مع مقولات كالهوس والاكتئاب.

Article anonyme paru dans la Gazette de médecine, t. III, n° 12, mercredi 10 février (20) 1762, pp. 89-92.

PINEL, Nosographie philosophique, éd. de 1818, t. III, p. 130. (21)

II - الهوس والاكتئاب

لقد أدرجت مقولة الاكتئاب في القرن 16 في خانة توسطية تقع بين تعريف من خلال الأعراض، وبين مبدأ للشرح مبثوث في الاسم الذي يعين المرض ذاته. فمن جهة الأعراض، هناك كل الأفكار الهاذية التي يمكن أن يكونها شخص عن نفسه: «كان هناك منهم من يفكر في نفسه على أنه بهيمة، ويقوم بحركات هذه البهيمة وأصواتها. وآخرون يعتقدون أنهم أوعية من زجاج، ولذلك كانوا يتحاشون المارة في الطريق خوفا من التكسير، وآخرون يخشون الموت، ولكنهم عادة ما يقتلون أنفسهم. وآخرون يعتقدون أنهم مذنبون ارتكبوا جريمة ما، فترتعد فرائصهم كلما رأوا شخصا يتوجه نحوهم ظنا منهم أنه يريد اعتقالهم، ويجرهم إلى السجن لتقتلهم العدالة»[22]. إنها ثيمات مليئة بالهذيان ستظل معزولة، ولا تهدد العقل في كليته. وقد لاحظ سيدنهام أن المصابين بالاكتئاب هم «أشخاص مسالمون خارج هذه الحالات، وعقلاء ولهم رؤية نافذة وبصيرة خارقة، ولهذا لاحظ أرسطو، عن حق، أن للمكتئبين قدرة عقلية تفوق قدرة الآخرين»[23].

ومع ذلك، فإن هذه الأعراض الواضحة والمنسجمة تغطيها كلمة تستدعي نسقا سببيا بأكمله، هي كلمة: الاكتئاب، «أدعوكم إلى الانتباه الجيد لأفكار المصابين بالاكتئاب ولكلماتهم ورؤاهم وأفعالهم، وستدركون كم هي غير سوية بفعل مزاج مكتئب ومنتشر في دماغهم»[24]. إن الهذيان الجزئي وفعل المِرة السوداء يتداخلان داخل مقولة الاكتئاب، دونما رابط بينهما في الحاضر سوى صراع بدون وحدة بين مجموعة من العلامات وبين تسمية دالة. على أن هذه الوحدة سيتم الوصول إليها في القرن 18، أو بالأحرى سيحصل تلاقح ما بينهما: لقد أصبحت نوعية هذا المزاج البارد والأسود التكوين، أساس الهذيان وقيمته الخاصة، في مقابل الهوس والعته والهيجان، كما أصبحت مبدأه الأساس في التماسك. وبينما لا يحدد بورهاف الاكتئاب إلا باعتباره «هذيانا دائما ومتواصلا دون حمى، يكون المريض داخله مهووسا بفكرة واحدة»[25]، فإن ديفور سيدرج كل ثقل تعريفه، سنوات بعد ذلك، ضمن «الخوف والحزن»، وهما ما سيشرح الآن الطابع الجزئي للهذيان: «من أين تأتي فكرة أن المصابين بالاكتئاب يحبون الوحدة ويهربون من الآخرين

---

(22) J.WEYER, De praestigiis daemonum, traduction française, p. 222.

(23) SYDENHAM, Dissertation sur l'affection hystérique. In Médecine pratique, trad. Jault, p. 399.

(24) WEYER, loc. cit., ibid.

(25) BOERHAAVE, Aphorismes, 1089.

ويرتبطون بموضوع هذيانهم وهواهم المسيطر كيفما كان، مع عدم الاكتراث لما تبقى»[26]. إن استقامة المفهوم لم تقم من خلال تدقيق جديد في الملاحظة، ولا من خلال اكتشاف داخل حقل الأسباب، بل من خلال نقل نوعي يقود من سبب مدرج داخل التسمية إلى إدراك دال داخل الآثار.

وسيظل النقاش حول الاكتئاب لفترة طويلة -إلى حدود القرن 17- ضمن تقليد الأربعة أخلاط وخصائصها الأساسية: خصائص ثابتة لازمة للجوهر، وهي وحدها التي يمكن اعتبارها سببا، فالمزاج المكتئب عند فيرنيل Fernel، الذي هو من الأرض والخريف، يعتبر عصارة «سميكة من حيث العمق، وباردة وجافة من حيث طبعها»[27]. ومع ذلك كان هناك، في النصف الأول من القرن، نقاش حول مصادر الاكتئاب[28]. فهل من الضروري أن يكون مزاج المرء مكتئبا لكي يكون مصابا بالاكتئاب؟ وهل مزاج المكتئب يكون دائما باردا أو جافا، ألا يحدث أن يكون حارا أو رطبا؟ هل المادة هي التي تؤثر، أم أن الخصائص تتفاعل فيما بينها؟ وبالإمكان أن نلخص بالطريقة التالية ما تم الوصول إليه بعد هذا الجدال الكبير:

1 - إن سببية المواد أصبحت شيئا فشيئا تخلي السبيل لفعل الخصائص التي، دون مساعدة أي سند، تنتقل مباشرة من الجسد إلى الروح، من المزاج إلى الأفكار، ومن الأعضاء إلى السلوك. وهكذا فإن أفضل دليل عند شارح دانكان على أن العصارة الاكتئابية تحدث التعاسة، لأنها تحتوي على خصائص المرض، هي القول: «إن العصارة الاكتئابية لها من الشروط الضرورية لإنتاج الاكتئاب أكثر من غضبكم الحار، ذلك أنها، من خلال حرارتها، تمنحها القدرة على الحفاظ طويلا على مخيلة قوية وعنيدة. ومن خلال سوادها، تحرمهم من وضوحها ودقتها الطبيعية»[29].

2 - وبالإضافة إلى ميكانيكية الخصائص هذه، هناك ديناميكية تحلل داخل كل منها القوة المودعة داخلها، وهكذا بإمكان البرد والجفاف الدخول في مواجهة مع الطبع، ومن هذا التقابل ستولد علامات الاكتئاب، وبقدر ما يكون الصراع قويا تكون هذه العلامات عنيفة: القوة هي التي تنتصر وتطوح في طريقها بكل من يقاومها. وهكذا، فإن النساء الميالات، بطبيعتهن إلى الاكتئاب، واللائي لا يتحملن الكآبة وتكون إصابتهن خطيرة،

---

(26) DUROUR, loc. cit.

(27) PERNEL, Physiologia, in Universa medica, 1607, p. 121.

(28) La raison de ce débat a été le problème de savoir si on pouvait assimiler les possédés à des mélancoliques. Les protagonistes ont été en France Duncan et La Mesnardière.

(29) Apologie pour Monsieur Duncan, p. 63.

«يكون علاجهن فظيعا. ولأن الاكتئاب يعد نقيضا لطبعهن، فهو يبعدهن عن بيئتهن»[30].

3 - ولكن قد يحدث أن يولد الصراع داخل هذه النوعية ذاتها، فقد تصاب نوعية من تلقاء ذاتها في تطورها، وتصبح نقيض ما كانت عليه. وهكذا «عندما تسخن الأحشاء، ويصبح الجسم داخلها كالمشوي، وتحترق كل العصارات»، حينها، يمكن أن يسقط كل هذا الخليط في اكتئاب بارد - وينتج «تقريبا نفس ما تحدثه كثرة السمغ في مشعل مقلوب... إن هذا التبريد الخاص بالجسم هو نتيجة طبيعية للحرارة القوية عندما يُلقى بها وتتقد بقوة»[31]. هناك جدلية للنوعية وهي حرة من كل إكراه مادي، ومن كل تثبيت أولي، تسير وسط الانقلابات والتناقضات...

4 - وفي الأخير يمكن تغيير النوعيات من خلال الحوادث، والظروف وشروط الحياة، بحيث إن كائنا جافا أو باردا يمكن أن يصبح حارا أو رطبا، إذا تغيرت شروط حياته، وهذا ما يحدث للنساء «إنهن أسيرات العطالة، ولا يرشح جسدهن بالعرق كما هو حال الرجال»، ولذلك فإن الحرارة والأذهان والأخلاط تظل داخله ولن تغادره[32].

فعندما تخلصت النوعيات من السند المادي حيث كانت أسيرة، أصبح بإمكانها أن تلعب دورا منظما ومدمجا داخل مقولة الاكتئاب. فمن جهة ستقوم هذه النوعيات بتقطيع، داخل الأعراض والتجليات، هيئة خاصة بالحزن والسوداوية والبطء واللاحركة. ومن جهة ثانية، ستعين سندا سببيا لن يكون فزيولوجيا للمزاج، بل باثولوجيا فكرة، خوف ورعب. إن الوحدة المرضية لا تحدد انطلاقا من علامات ظاهرة، ولا من أسباب مفترضة، ولكن من موقع توسطي. وفوق هذه وتلك، إنها مدركة باعتبارها انسجاما نوعيا، له قوانينه في الإبلاغ والتطور والتحول: إن المنطق الخفي لهذه النوعية هو الذي يتحكم في مآل مقولة الاكتئاب، لا النظرية الطبية. ولقد كان هذا أمرا بديهيا منذ كتابات ويليس.

في الوهلة الأولى، هناك ضمانة على انسجام مستوى الدراسة التأملية. فالشرح عند ويليس يركز كله على الأذهان الحيوانية، وعلى خصائصها الميكانيكية. فالاكتئاب هو «جنون بدون حمى ولا سخط، مرفق بخوف وحزن». فبما أنه هذيان- أي قطيعة أساسية مع الحقيقة- فإن مصدره يكمن في حركة غير منتظمة للأذهان في دماغ فاسد. ومع ذلك هل شرح هذا الخوف وهذا القلق الذي يجعل المصاب بالاكتئاب «حزينا وموسوسا»، من خلال الحركة فقط؟ هل يتوفر على ميكانيكية للخوف وحركية لأذهان خاصة بالحزن؟ إن

---

(30) Ibid., p. 93-94.

(31) LA MESNARDIERE, Traité de la mélancolie, 1635, p. 10.

(32) Apologie pour Monsieur Duncan, pp. 85-86.

الأمر يتعلق ببديهة عند ديكارت، وليست كذلك عند ويليس. فلا يمكن التعامل مع الاكتئاب باعتباره شللا، أي سكتة دماغية، دوارا أو تشنجا. وفي العمق لا يمكن تحليله باعتباره عتها بسيطا، حتى وإن كان الهذيان الاكتئابي يفترض نفي الفوضى في حركة الأذهان. إن اضطرابات الميكانيكية تشرح الهذيان بشكل جيد- هذا الخطأ المشترك بين كل أشكال الجنون، العته أو الاكتئاب- ولكنها لا تشرح النوعيات الخاصة بالهذيان، ولون الحزن والخوف الذي يجعل المشهد مغرقا في الخصوصية. يجب أن نلج العالم السري للاستهياء(*) (33)، وبالمناسبة فإن هذه النوعيات الأساس المخبأة في حبوب المادة الدقيقة هي التي تكشف عن الحركات المتناقضة للأذهان.

إن الأذهان في حالة الاكتئاب تطوح بها حركة ولكنها حركة ضعيفة، بلا سلطة ولا عنف. ما يشبه الازدحام العاجز، الذي لا يتبع السبل المعبدة، ولا الدروب المفتوحة، ولكنه يخترق المادة الدماغية خالقا مسام لا تني تتجدد. ومع ذلك، فإن الأذهان لا تضل بعيدا عن السبل التي تعبدها، فسرعان ما تتلاشى حركتها، وتخار قواها وتتوقف الحركة: «إنها لا تأتي من بعيد»(34). وهكذا، فإن اضطرابا من هذا النوع المشترك بين كل أشكال الهذيان، لا ينتج على مستوى سطح الجسم، ولا تلك الحركات العنيفة، ولا تلك الصرخات التي نلاحظها عند المهووس والمصاب بالهيجان. إن الاكتئاب لا يصل أبدا إلى السخط، إنه جنون في حدوده الضعيفة. إن أصل هذه المفارقة يكمن في الإصابات السرية التي تلحق الأذهان، فعادة ما يكون لهذه الإصابات سرعة مباشرة وشفافية مطلقة للأشعة المضيئة، إلا أنها في حالة الاكتئاب تكون محملة بظلام، إنها تصبح مظلمة ومعتمة وسوداء، وتكون الصور التي تنقلها إلى الدماغ والذهن «مجللة بالظلال والظلمات»(35). ها هي مثقلة وقريبة من بخار كيميائي غامض أكثر مما هي نور خالص. إنه بخار كيميائي من طبيعة حمضية عوض أن تكون من طبيعة كبريتية أو كحولية: ذلك أن الجزئيات في الأبخرة الحمضية تكون متحركة، بل قد لا تعرف الراحة أبدا، إلا أن نشاطها ضعيف ودون نتائج، وعندما يتم تقطيرها فلن يبقى داخل آلة التقطير سوى الأنبيق، سوى سائل عديم الطعم. ألا تكون للأبخرة الحمضية خصائص الاكتئاب، في حين أن الأبخرة الكحولية التي تتميز بقدرتها الفائقة على الاتصال، تذكر أكثر بالهيجان، أو تذكر الأبخرة الكبريتية بالهوس، لأنها متحركة بشكل عنيف ومتواصل؟ وبناء عليه إذا كان من الضروري البحث عن «المبرر

(*) الاستيهاء diathèse: الاستعداد البدني للتعرض لأمراض متعددة.

(33) WILLIS, Opera, II, pp. 238-239.

(34) Ibid., p. 242.

(35) Ibid., p. 242.

الشكلي وعن أسباب» الاكتئاب، فإن ذلك يجب أن يتم في الأبخرة التي تتصاعد من الدم في الدماغ، والتي قد تكون تحللت إلى بخار حمضي ومذيب[36]. ظاهريا يبدو أن ما يوجه تحاليل ويليس هو اكتئاب الأذهان، وكيمياء الأخلاط. وفي الواقع، فإن الخط الناظم داخل تحاليله معطى من خلال الخصائص المباشرة للداء الاكتئابي: فوضى عاجزة، وذلك الظل الذي يخيم على الذهن وذاك الحامض المزيف الذي يفسد القلب والفكر، إن كيمياء الحموضة لا تشرح الأعراض، إن الأمر يتعلق باختيار نوعي: نحن أمام فينومينولوجيا للتجربة الاكتئابية.

ستين سنة بعد ذلك، فقدت الأذهان الحيوانية امتيازها العلمي. فالبحث عن أسرار الأمراض يتم في العناصر السائلة والصلبة في الجسم. فـ«القاموس الكوني للطب» الذي أصدره جيمس في انجلترا يقترح في المدخل هوس إتيولوجيا (علم الأسباب) مقارنة لهذا المرض مع الاكتئاب: «من البديهي أن الدماغ هو مركز كل الأمراض من هذا النوع. . . هنا وضع الله الخالق الروح، وإن بشكل غير مقبول، بؤرة الروح والذهن والعبقرية والمخيلة وكل الأحاسيس. . . كل هذه الوظائف النبيلة ستتغير وتفسد وتتقلص وتدمر نهائيا، إذا فسد الدم والمزاج كما وكيفا، ولم تعد قادرة على الوصول إلى الدماغ بطريقة منتظمة ومعتدلة، وتتحرك بعنف وتهور، حينها تكون الحركة بطيئة وصعبة وضعيفة»[37]. وهذا السير البطيء، وهذه الأوعية الممكنة، وذاك الدم الثقيل والمشحون الذي يجد القلب صعوبة في توزيعه في الجسم، ويجد صعوبة في ولوج الشرايين الدقيقة للدماغ، حيث يجب أن تكون الحركة سريعة لكي تحافظ على حركة الفكر، كل هذا الخليط السيئ هو الذي يشرح الاكتئاب. إن الجاذبية والثقل والازدحام عناصر تشكل أيضا الخصائص الأولية التي توجه التحليل. إن الشرح يتم باعتباره نقلا إلى جسم المريض للخصائص المدركة من خلال هيئته وسلوكه وكلامه. إننا ننتقل من الإمساك النوعي إلى الشرح المفترض. إلا أن هذا الإمساك هو ما سيتم اختياره، لينتصر على الانسجام النظري. فعند لوري Lorry يتداخل الشكلان الكبيران للشرح الطبي من خلال المجسمات والسوائل، ليلتقيا في النهاية، ويسمحان بالتمييز بين نوعين من الاكتئاب. الاكتئاب الذي مصدره المجسمات هو اكتئاب عصبي: إحساس قوي يدمر الألياف التي يستقبلها، والحاصل ارتفاع في ضغط الألياف الأخرى التي ستصبح أكثر تجليا وقابلة للحركة المضاعفة. ولكن أن يكون الإحساس قويا، معناه أيضا أن التوتر في الألياف الأخرى، من خلال وصفه هذا، يصبح غير قادر على إحداث ذبذبات، وتلك هي حالة التصلب التي تقود إلى توقف الدم عن الحركة، وجماد

(36) Ibid., p. 240.

(37) JAMES, Dictionnaire universel de médecine, article Manie, t. VI, p. 1125.

الأذهان الحيوانية. لقد وقع الاكتئاب. أما في الشكل الثاني للمرض، «الشكل السائل» فإن الأخلاط تشحن بالحُوَة(*) فتصبح أكثر اتساعا، وعندما يشحن الدم بهذه الأخلاط، فإنه يصبح أكثر ثقلا ويركد في السحايا ليضغط على الأعضاء الأساسية للجهاز العصبي. حينها نكون أمام تصلب الليفة، ولكنها في هذه الحالة ليست سوى نتيجة لظاهرة خِلطية. إن لوري يميز بين حالتين للاكتئاب، وفي الواقع، فإن الأمر يتعلق بمجموعتين من الخصائص هما اللتان تضمنان للاكتئاب وحدته الواقعية، ويدرجهما تباعا داخل نسقين للشرح، البناء النظري وحده وقع فيه انشطار، أما عمق الخصائص فظل هو ذاته ولم يتغير.

إنها وحدة رمزية مشكلة من طولية السوائل ومن خلال الظلام الذي يجلل الأذهان الحيوانية، ومن خلال الظل الغارب الذي ينشره على صور الأشياء، ومن خلال لزوجة دم يتحرك بصعوبة في الشرايين، ومن خلال سمك الأبخرة التي أصبحت سوداء وفاسدة وحامزة(**)، ومن خلال وظائف حشوية متباطئة وعليها غشاء، إنها وحدة محسوسة أكثر مما هي وحدة نظرية وهي التي تمنح الاكتئاب خاصيته.

إن هذا العمل، هو الذي يعيد تنظيم علامات ونمط ظهور الاكتئاب، لا الملاحظة الوفية. إن ثيمة الهذيان تختفي شيئا فشيئا باعتبارها عرضا أساسيا للاكتئاب لصالح معطيات نوعية مثل الحزن، والغم، والميل إلى العزلة والجمود. وفي نهاية القرن 18 سيصبح من السهل تصنيف جنون بلا هذيان باعتباره اكتئابا، ولكنه يتميز بالجمود واليأس والذهول الحزين[38]. وفي قاموس جيمس نفسه، هناك حديث عن الاكتئاب الذي قد يؤدي إلى السكتة الدماغية، وهو اكتئاب دون أفكار هذيانية، «يرفض فيه المرضى مغادرة أسرتهم، وإذا كانوا واقفين، فإنهم لن يمشوا إلا إذا أرغمهم أصدقاؤهم أو الذين يخدمونهم على ذلك، إنهم لا يتحاشون الناس، ولكن يبدو أنهم لا يكترثون لحضورهم ولا يردون على أحاديثهم»[39]. وفي هذه الحالة، فإن الكلمة الأخيرة ستكون للجمود والصمت، وهما اللذان يحددان تشخيص الاكتئاب. فهناك أشخاص لا نلاحظ عليهم سوى الغم والضعف والميل إلى العزلة، إن حركتهم يجب ألا توهمنا، وألا تسمح لنا بأحكام متسرعة لتصنيفهم

(*) Atrabile: مادة كان يعتقد القدماء أنها مسببة للكآبة.

(**) حامزة: Acre

(38) «أصيب جندي بالاكتئاب لأن أسرة من يحب رفضوا زواجه بها. لقد كان رجلا حالما يشكو من ألم شديد في الرأس ويحس بتراخي هذا الجزء من الجسم. وبدأ في النحول ووجهه أصبح شاحبا، كان يشعر بالضعف لدرجة أنه لم يعد قادرا على القيام بحاجاته الطبيعية. . . . لم يكن عنده أي هذيان على الرغم من أنه لم يكن يجيب على أحد ويبدو أنه مستغرق في عالم آخر، لا يطالب بالطعام أبدا».
(Observation de Musell. Gazette salutaire, 17 mars 1763).

(39) JAMES, Dictionnaire universel, t.V, article Mélancolie, p. 1215.

ضمن المصابين بالهوس. إن الأمر يتعلق باكتئاب، ذلك أنهم يتحاشون الرفقة ويحبون الأماكن المعزولة ويتيهون دون هدف، وجوههم مصفرة، واللسان جاف كشخص يشكو من العطش، وعيونهم جافة، وغائرة لا أثر فيها للدموع، إن جسمهم كله جاف وحارق والوجه كالح ويكسوه الرعب والحزن(40).

* * *

إن تحاليل الهوس وتطوره أثناء العصر الكلاسيكي كانت تخضع لنفس مبدأ الانسجام.

ويقابل ويليس بشكل قطعي بين الهوس والاكتئاب. إن ذهن المكتئب مشغول كلية بالتفكير، بحيث إن مخيلته لا تشتغل أبدا، أما عند المهووس، فإن الأمر على خلاف ذلك، فالتوهم والتخيل عنده محكومان بدفق أبدي من الأفكار الطائشة. وفي الوقت الذي يتوقف فيه ذهن المكتئب عند موضوع واحد يفرض عليه، وعليه وحده، مقترحات لا معقولة، فإن الهوس يشوه المفاهيم والمقولات، إما أن تفقد انسجامها، وإما تصبح قيمتها التمثيلية مزيفة، وفي جميع الحالات فإن الفكر في كليته قد اهتز في علاقته الأساسية بالحقيقة. إن الاكتئاب مصحوب دائما بالحزن والخوف، أما مع المهووس، فالأمر على العكس من ذلك، إنه شجاع وساخط. فسواء تعلق الأمر بالهوس أو الاكتئاب، فإن السبب دائما يعود إلى حركة الأذهان الحيوانية، إلا أن هذه الحركة لها طابع خاص في الهوس، إنها مستمرة وعنيفة، وقادرة باستمرار على النفاذ إلى مسام جديدة في المادة الدماغية، وتشكل سندا ماديا للأفكار المتنافرة، والحركات المنفجرة، والأقوال التي لا تتوقف والتي تعبر عن الهوس. إن هذه الحركة الضارة في كليتها هي حركة ماء الجحيم المصنوع من سائل كبريتي، فهذه المياه الجهنمية التي تسيل قطرة قطرة مكونة من البارود الأبيض والسولفات والأنتمون والزرنيخ وأشياء أحرى مشابهة، والجزئيات داخلها في حركة دائمة، إنها قادرة على إحداث مسام وقنوات جديدة داخل المادة، ولها ما يكفي من القوة لكي تنتشر بعيدا، تماما كما هو حال الأذهان المهووسة القادرة هي الأخرى على زعزعة كل أجزاء الجسم. إن ماء الجحيم يقطف سرا من هذه الحركات، كل الصور التي يتخذ داخلها الهوس شكله الملموس، إنها تشكل داخله، بشكل نهائي، الأسطورة الكيماوية والحقيقة الدينامية في الوقت ذاته.

فعلى امتداد القرن 18، كانت صورة الأذهان الحيوانية بكل تبعاتها الميكانيكية والميتافيزيقية، في قنوات الأعصاب، عادة ما تعوض بالصورة الأكثر فيزيقية ولكن بقيمة رمزية، بالتوتر الذي تخضع له الأعصاب والأوعية ونسق الألياف العضوية برمته. إن

---

(40) Ibid., p. 1214.

الهوس، على هذا الأساس، هو توتر قوي يصيب الألياف، أما الهوس فهو ما يشبه الأداة التي تبدأ أوتارها في الاهتزاز، تحت تأثير جذب متسارع، وتخضع لإثارة هشة وبعيدة المدى. إن هذيان المهووس يكمن في اهتزاز متواصل للحساسية. ومن خلال هذه الصورة، يتخذ الاكتئاب شكله وتنظيمه ضمن أطروحة نقيض: إن المكتئب عاجز عن التجاوب مع العالم الخارجي، لأن أليافه ممددة، أو جمدت بفعل توتر كبير (وهذا يفسر لنا كيف أن ميكانيكية التوترات تفسر، في الوقت نفسه، جمود المكتئب وحركات المهووس): بعض الألياف فقط لها صدى عند المكتئب، هي تلك التي تتطابق مع حالات هذيانه. أما المهووس، فعلى العكس من ذلك، يهتز لأي مثير، إن هذيانه كوني، إن الإثارة لا تضيع في سمك ثباته، كما هو الحال عند المكتئب، فعندما يستعيد جسمه هذه الألياف، يكون عددها قد تضاعف، كما لو أن المهووسين قد راكموا، في توتر أليافهم، طاقة إضافية. وهذه الطاقة ذاتها هي التي تحولهم إلى فاقدين للحساسية، والأمر لا يتعلق باللاحساسية النائمة عند المكتئبين، بل لاحساسية ممتدة في الاهتزازات الداخلية: ولهذا السبب دون شك، «فهم لا يخشون البرد ولا الحرارة ويمزقون ثيابهم، وينامون عرايا في عز الشتاء دون أن يشعروا بالبرد». ولهذا السبب أيضا، يعوضون العالم الواقعي، الذي يعيشون فيه، بعالم لاواقعي وخرافي من اختراع هذيانهم: «إن الأعراض الأساسية للهوس مصدرها أن الأشياء لا تمثل أمام المرضى كما هي في الواقع»[41]. إن هذيان المهووسين لا يحدده عيب خاص في الحكم، إنه خطأ في نقل الانطباعات المحسوسة إلى الدماغ، اضطراب في الأخبار. إن الفكرة القديمة في سيكولوجيا الجنون القائلة بأن الحقيقة هي «تطابق بين الأفكار والأشياء»، تنقل داخل استعارة صدى، شكلا من أشكال التطابق الموسيقي لليفة مع الأحاسيس التي هي سبب اهتزازها.

ولقد تطورت ثيمة المهووس هذه، خارج طب المجسمات، داخل مؤسسات نوعية. إن تصلب الألياف عند المهووس ينتمي دائما إلى مشهد جاف، فالهوس يكون مصحوبا دائما بنفاذ للأخلاط، وجدب عام في الجسم كله، إن جوهر الهوس جوهر متصحر، ورملي. ويؤكد بوني في كتابه «المقبرة» أن أدمغة المهووسين، كما عاينهم، كانت تبدو دائما جافة وصلبة ومتفتتة[42]. وسيؤكد ألبيرت فون هالر A.Von. Haller هو أيضا أن دماغ المهووس صلب وجاف وسريع الانكسار[43]. ويذكر مونيري Menuret بملاحظة

(41) Encyclopédie, article Manie.

(42) BONET, Sepulchretum, p. 205.

(43) A. von HALLER, Elementa Physiologiae, liv. XVII, section I^{er}, § 17, t. V. Lausanne, 1763, pp. 571-574.

فوراستيني Forestier الذي يبين بوضوح أن ضياعا كبير للأخلاط، من خلال تجفيف الأوعية والألياف، قد يحدث حالة هوس. والأمر يتعلق بشاب «تزوج امرأة في الصيف، فأصبح مهووسا لارتباطه القوي بها».

فما يتخيله الآخرون أو يفترضونه، ما يرون فيما يشبه الإدراك، عاينه ديفور وقاس حدوده وحدد عدده. فقد أخذ أثناء عملية تشريح، عينه من المادة النخاعية للدماغ من رأس ميت كان مهووسا، فاقتطع منه مكعبا من ستة خطوط في جميع الاتجاهات وكان وزنه III وg9، في حين أن نفس الحجم مقتطع من دماغ عادي كان يزن V وg3. «إن عدم التساوي في الثقل يبدو في الوهلة الأولى دون قيمة وصغيرا، وإذا ركزنا انتباهنا على الاختلاف النوعي الموجود بين الكتلة الكلية لدماغ مجنون، مقارنة مع دماغ شخص سليم، فهو ناقص بـ 7 gros عند الراشد حيث الكتلة كلها تزن عادة ثلاثة أرطال»[44]، إن الجفاف والخفة الهوسية يبدوان في الميزان أيضا.

ألا يمكن إثبات هذا الجفاف الداخلي وهذه الحرارة، زيادة على ذلك، من خلال السهولة التي عبرها يتحمل المهووسون البرد؟ ومن الثابت أن مهووسا شوهد يتجول عاريا في الثلج[45]، ولم تكن هناك حاجة إلى تسخين الغرف عندما كانوا يضعونهم في المارستان[46]. بل يمكن علاجهم بالبرد، فمنذ زمن كان فان هلمونت Van Helment يلقي بهم، دون حرج، في الماء الشديد البرودة. ويؤكد مونيري Menuret أنه عرف مهووسا فر من السجن «وقطع مسافة طويلة تحت وابل من المطر دون قبعة، وكان شبه عاري، وقد شفي على إثر ذلك»[47]. وقد عالج مونتشو Montechau مهووسا، فقد «ألقى عليه من مكان عال ماءا باردا». لذلك فهو لا يندهش لثيمة ملائمة كهذه، وقد جمع من أجل شرح ذلك كل الثيمات الخاصة بالتسخين العضوي الذي كان سائدا منذ القرن 17: «فهل نندهش أن نرى الماء البارد والجليد يكونان سببا في شفاء سريع وتام، في زمن كان فيه الدم الذي يغلي، والمِرة الفائرة، وكل السوائل الهائجة تقود إلى الاضطراب والهيجان في كل الأجزاء»، فمن خلال الماء البارد «تتمدد الأوعية بقوة وتنفصل عن السوائل التي

---

(44) DUROUR, loc. cit., pp. 370-371.

(45) Encyclopédie, article Manie.

(46) نعثر على هذه الفكرة في:
DAQUIN (loc. cit., pp. 67-68) et chez Pinel. Elle faisait partie également des pratiques de l'internement. Sur un registre de Saint-Lazare, à propos d'Antoine de la Haye Monbault: «البرد رغم شدته لا يؤثر فيه» (B. N., Clairambault, 986, p. 117).

(47) Encyclopédie, article Manie.

تشدها، إن تهيج الأجزاء الصلبة الذي تسببه الحرارة الشديدة للسوائل التي تحتويها تتوقف، عندها ترتخي الأعصاب وتستقيم الأذهان التي تحمل بعضها البعض من هذا الجانب إلى ذاك وتعود إلى حالتها الطبيعية»[48].

لقد كان عالم الاكتئاب رطبا وثقيلا وباردا، أما عالم الهوس فقد كان جافا، وحارا ومصنوعا من العنف والهشاشة في الوقت ذاته، عالم حولته نار غير محسوسة، ولكنها في كل مكان، إلى أرض جدباء وهشة ومهيأة دائما لأن تصبح لينة تحت تأثير طراوة رطبة.

إن الهوس يستمد من تطور هذه التبسيطات النوعية، أهميته ووحدته في الوقت ذاته. فقد ظل دون شك على الحالة التي كان عليها في بداية القرن 17، «سخطا بدون حمى». ولكن إذا تجاوزنا هاتين الخاصيتين اللتين لم تكونا سوى من طبيعة إشارية، لاحظنا تطور ثيمة إدراكية كانت المنظم الفعلي للوحة الكلينيكية. فعندما اندثرت الأساطير التفسيرية، ولم تعد هناك أخلاط وأذهان ومجسمات وسوائل، لم يبق هناك سوى خطاطة انسجام، نوعيات فقدت حتى التسمية. وما جمعته دينامية الحرارة والحركة ببطء ضمن هالة تخصيصية للهوس، سيُنظر إليه الآن باعتباره حقيقة مباشرة للملاحظة السيكولوجية. فما نُظر إليه كحرارة وتم تصوره كاهتزاز للأذهان، وحلم به كتوتر لليفة، سيتم التعرف عليه داخل الشفافية المحَيِّدة للمقولات السيكولوجية: توقد مبالغ فيه للانطباعات الداخلية، سرعة في الربط بين الأفكار، تجاهل للعالم الخارجي. ولقد كان وصف دولاريف De la Rive يتميز بصفاء في الرؤية: «إن الأشياء الخارجية لا تحدث في أذهان المرضى نفس الانطباعات التي تحدثها في ذهن رجل سليم. إن هذه الانطباعات ضعيفة وعادة لا يكترث لها. إن ذهنه يكاد يكون مستوعَبا كلية من خلال توقد الأفكار التي تنتجها الحالة المشوشة لذهنه. إن لهذه الأفكار درجة من الحيوية توهم المريض أنها تمثل أشياء واقعية استنادا إليها ينتج أحكامه»[49]. ولكن علينا ألا ننسى أن هذه البنية السيكولوجية للهوس، كما ازدهرت في نهاية القرن 18، لكي تستقر على حالها ذاك نهائيا، ليست سوى خطاطة سطحية لنظام عميق بأكمله، وهو نظام سيتلاشى، وكان قد تطور وفق قوانين شبه إدراكية وشبه خيالية لعالم نوعي.

عالم الحرارة والبرد هذا، وعالم الرطوبة والجفاف، يذكران دون شك، الفكر الطبي، بالسماء التي ولد تحتها عشية انتقاله إلى الوضعية(*). إلا أن هذه الحمولة من الصور ليست

---

(48) MONTCHAU, Observation envoyée à la Gazette salutaire, n°5, 3, février 1763.

(49) DE LA RIVE, Sur un établissement pour la guérison des aliénés. Bibliothèque britannique, VIII, p. 304.

(*) يتعلق الأمر بالتيار الوضعي.

ذكرى فقط، إنها عمل أيضا. فمن أجل تكوين تجربة الهوس أو تجربة الاكتئاب، استنادا إلى أفق صوري، كان من الضروري انجذاب تلك النوعيات المشدودة إلى بعضها البعض من خلال نسق من الانتماءات المحسوسة والانفعالية. فإذا كان الهوس والاكتئاب قد اتخذا وجها له موقع داخل معرفتنا، فإن ذلك لا يعود إلى كوننا قد تعلمنا «كيف نفتح أعيننا» على علاماته الواقعية، ولا يعود إلى كوننا طهرنا إدراكنا إلى حدود الشفافية، إن الأمر يعود إلى أن مفاهيم تجربة الجنون قد أُدرجت ضمن بعض الثيمات النوعية، ومنها استمدت وحدتها، وهي التي منحتها الانسجام الدال، وجعلتها قادرة على التجلي. لقد انتقلنا من وصف عقلاني بسيط (سخط بدون حمى، فكرة هادئة وثابتة)، إلى حقل نوعي لا يمتلك، ظاهريا، نفس التنظيم، وأكثر سهولة، وأقل تحديدا، ولكنه وحده كانت له القدرة على تكوين وحدات محسوسة قابلة للتعرف وحاضرة فعليا داخل التجربة الشاملة للجنون. إن فضاء ملاحظة هذه الأمراض تم اقتطاعه من العوالم التي منحتها بشكل ملتبس أسلوبها وبنيتها. فمن جهة، هناك عالم يغطيه البلل يكاد يكون طوفانيا، حيث يظل الإنسان أصم وأعمى ونائما عن كل ما لا يشكل رعبه الوحيد، عالم بالغ البساطة، وكبير بشكل مفارق في جزئية من جزئياته. وهناك من جهة ثانية، عالم حار ومقفر، عالم البلبلة حيث كل الناس هاربون، وحيث الفوضى والحصار الآني. إن دقة هذه الثيمات، من خلال شكلها الكوني- لا من خلال قرب حذر للملاحظة - هي التي نظمت تجربة الهوس والاكتئاب (وهي تجربة شبيهة بتجربتنا).

* * *

إن الفضل في اكتشاف دورة الهوس - الانهيار العصبي، أو لنقل التناوب هوس - اكتئاب يعود إلى ويليس وإلى روح الملاحظة عنده وصفاء تصوره الطبي. وبالفعل فقد كانت طريقة ويليس ذات أهمية كبرى. ولكن ذلك يكمن أولا في أن الانتقال من داء إلى آخر لا ينظر إليه باعتباره نتيجة الملاحظة التي يجب اكتشافها ليأتي التفسير بعد ذلك، بل باعتباره نتيجة قرابة عميقة بينهما، وهي من نظام طبيعة سرية خاصة بهما. إن ويليس لا يذكر حالة واحدة من حالات التعاقب هذه سبق أن لاحظها، فما وصل إليه أولا هو قرابة داخلية تقود إلى مسوخ غريبة. «فبعد الاكتئاب، يجب معالجة الهوس الذي يملك الكثير من عناصر التشابه مع الاكتئاب إلى درجة أن الإصابات تنتقل من هذا إلى ذاك». وبالفعل قد يحدث الاستيهاء الاكتئابي، أن يصبح سخطا إذا تفاقم. أما السخط، فعلى العكس من ذلك، يتناقص ويفقد من قوته وينهار ويتحول إلى استيهاء سوداوي[50]. فبالنسبة لتجريبي

(50) WILLIS, Opera, t. II, p. 255.

صارم، سنكون أمام مرضين متصلين، أو عرضين متتابعين لمرض واحد. وفي الواقع، فإن ويليس لا يطرح المشكلة، لا من خلال حدود أعراضية ولا من خلال حدود المرض. لقد كان يبحث هنا فقط عن الرابط بين حالتين داخل دينامية الأذهان الحيوانية. ونحن نتذكر أن الأذهان كانت عند المكتئب سوداء وغامضة، لقد كانت تُسقط ظلامها على صور الأشياء لتشكل، داخل نور الروح، ما يشبه صعود ظل. أما في حالة الهوس، فإن الأمر خلاف ذلك، إن الأرواح ترتج داخل وميض دائم، لقد جرفتها حركة غير منتظمة، متجددة باستمرار، حركة تدمر وتمحق، ودون أن تكون هناك حمى، فإن حرارتها ستشع. إن القرابة بين الهوس والاكتئاب واضحة: لا يتعلق الأمر بتشابه في الأعراض المترابطة في التجربة، إنه تشابه بالغ القوة وبديهي أيضا، داخل مشهد المخيلة التي تربط، ضمن نار واحدة، بين الدخان واللهب، «فإذا أمكن القول إن الدماغ والأذهان الحيوانية تكون في حالة الاكتئاب مجللة بدخان وبخار كثيف، فإن الهوس يشعل حريقا مفتوحا»[51]. إن اللهب في حركته الحيوية يبدد الدخان، إلا أن الدخان، عندما يسقط، يخنق اللهب ويخمد وضوحه. إن وحدة الهوس والاكتئاب لا تشكل، عند ويليس، مرضا، إنها نار خفية داخلها يتصارع الدخان واللهب، إنها العنصر الحامل لذلك النور وذلك الظل.

كل أطباء القرن 18، أو جلهم، لم يكونوا يجهلون القرابة الموجودة بين الهوس والاكتئاب. ومع ذلك، فالكثير منهم يرفض أن يرى في هذا وذاك، تجليا لنفس المرض[52]. فالكثير منهم يتحدث عن تتابع، دون وجود وحدة أعراضية. ويفضل سيدنهام تقسيم ميدان الهوس ذاته: هناك من جهة الهوس العادي، الذي يسببه «دم فوار وحيوي جدا»، ومن جهة ثانية، هناك هوس يتحول في الغالب الأعم إلى «غباء». والغباء ناتج عن «ضعف في الدم، حرمه اختمار طويل من أجزائه الأكثر كحولية»[53]. وكثيرا ما يتم النظر إلى التتابع بين الهوس والاكتئاب باعتباره ظاهرة ناتجة عن مسخ أو عن سبب بعيد. فالاكتئاب الذي يطول ويتمادى في هذيانه يفقد، عند ليوطو lieutaud، أعراضه التقليدية ويتحول إلى شبيه غريب بالهوس: «إن آخر درجة في الاكتئاب لها الكثير من التشابه مع الهوس»[54]. إلا أن وضع هذا التناظر لم يتبلور بعد. فعند ديفور، لم يرتخ الرابط بعد: يتعلق الأمر بتسلسل بعيد: فالاكتئاب يمكن أن يثير الهوس بنفس القوة التي تستثار من

---

(51) Ibid.

(52) Par exemple, d'Aumont dans l'article Mélancolie de l'Encyclopédie.

(53) SYDENHAM, Médecine pratique, trad. Jault, p. 629.

(54) LIEUTAUD, Précis de médecine pratique, p. 204.

خلالها «الديدان في الجيوب الجبهية أو الأوعية المتمددة أو الدوالية(*)»[55]. فالملاحظة، إذا لم تستند إلى صورة، لن تستطيع تحويل معاينة تتابعية إلى بنية أعراضية دقيقة وأساسية.

إن صورة اللهب والدخان اختفت، دون شك، عند الذين جاءوا بعد ويليس، ولكن العمل المنظم استمر داخل الصور - وهي صور تتخذ أبعادا وظائفية متواصلة وتندمج أكثر فأكثر في الثيمات الفيزيولوجية الكبرى للحركة والتسخين، وتبتعد أكثر فأكثر عن الصور الكونية التي كان ويليس يستعيرها منها. إن الهوس عند بورهاف، وعند شارحه فان سويتن Van Suieten يشكل الدرجة العليا للاكتئاب، لا من خلال مسخ متواتر، بل تحت تأثير تسلسل دينامي ضروري: إن السائل الدماغي الذي يتجمد عند السوداوي الطبع يبدأ في الارتجاج بعد فترة، ذلك أن المِرة السوداء التي تسد الأحشاء، تصبح من خلال سكونها ذاته، «أكثر شراسة وأكثر خبثا»، فداخلها تتكون عناصر من طبيعة حامضة وأكثر دقة، تحدث، عندما تنقل إلى الدماغ من خلال الدم، الارتجاج الكبير عند المهووسين. وعلى هذا الأساس، فإن الهوس لا يتميز عن الاكتئاب إلا من خلال الدرجة، إنه التابع الطبيعي، إنه يولد من نفس الأسباب، وعادة ما يعالج بنفس الأدوية[56]. إن وحدة الهوس والاكتئاب عند هوفمان Hoffman هي ناتج طبيعي لقوانين الحركة والصدمة، إلا أن ما هو ميكانيكي خالص على مستوى المبادئ، يصبح جدلا في تطور الحياة والمرض. وبالفعل، فإن الاكتئاب يتميز بالجمود، أي أن الدم، وقد اتخذ حجما سميكا، يحقن الدماغ، فيتوقف هنا حيث يجب أن يجنح إلى الحركة، ويصبح ثابتا بفعل ثقله. ولكن إذا أبطأ الثقل حركته، فإنه يجعل الصدمة عند وقوعها أشد عنفا، فالدماغ والأوعية التي تتخلله، وكذا مادته ذاتها، تجنح لحظة الاصطدام، إلى المزيد من المقاومة، أي تتصلب، ومن خلال هذا التصلب يزداد الدم ثقلا ويُنقل بكثير من القوة، وتزداد حركته، وسرعان ما يستوعب ضمن ذلك الارتجاج الذي يميز الهوس[57]. لقد انتقلنا بشكل طبيعي من صورة اختناق جامد إلى صورة الجفاف، إلى التصلب والحركة الحيوية، من خلال تسلسل حيث مبادئ الميكانيكية الكلاسيكية قد تغير من اتجاهها في كل لحظة، وتنزاح وقد زيفها الوفاء للثيمات المخيالية، التي تعد المنظم الحقيقي لتلك الوحدة الوظيفية.

وستضاف إلى ذلك صور أخرى، ولكن لن يكون لها دور مكون، فتشتغل باعتبارها

(*) الدوالية variqueux الذي يشكون من وجود عروق زرقاء في أقدامه وتسبب له آلاما.

(55) DUFOUR, Essai sur l'entendement, p. 369.

(56) BOERHAAVE, Aphorismes, 1118 et 1119 ; VAN SWIETEN, Commentairia, t. II, pp. 519-520.

(57) HOFFMANN, Medicina rationalis systematica, t. IV, pars, pp. 188 sq.

تنويعات تأويلية حول ثيمة واحدة أصبحت، ابتداء من الآن، أمرا واقعا. والشاهد على ذلك الشرح الذي يقترحه سبينغلر Spengler حول التناوب بين الهوس والاكتئاب، إنه يستعير مبدأه من نموذج البطارية الكهربائية. هناك أولا تركيز للقوى العصبية وسيولتها في هذه المنطقة أو تلك من الجهاز العصبي، وهذه المنطقة وحدها التي تستثار، أما الباقي فيكون في حالة نوم، إنها مرحلة الاكتئاب. ولكنها، عندما تصل إلى درجة من الكثافة، تنشر هذه الحمولة المحلية فجأة في الجهاز كله، وترجه بقوة لمدة قصيرة إلى أن تفرغ الحمولة كلية، إنها مرحلة الهوس[58]. إن الصورة، في هذا المستوى من البلورة، بالغة التعقيد وتامة بشكل مبالغ فيه. إنها مستعارة من نموذج بعيد، لذلك لن يكون لها دور الأداة التنظيمية في إدراك الوحدة الباتولوجية. إنها مستدعاة، على العكس من ذلك، من خلال هذا التصور، الذي يستند بدوره إلى صور موحدة، ولكنها من طبيعة بسيطة.

إن هذه الصور هي الحاضرة بشكل غير مباشر في نص قاموس جيمس، وهو من الأوائل الذين قدموا الدورة الهوسية الاكتئابية باعتبارها حقيقة ناتجة عن الملاحظة، وباعتبارها وحدة سهلة القراءة في تصور متحرر. «من الضرورة القصوى اختصار الاكتئاب والهوس في نوع واحد من المرض، وتبعا لذلك دراستهما من زاوية نظر واحدة، ذلك أننا ندرك، من خلال تجاربنا وملاحظاتنا اليومية، أن لهما الأصل نفسه والأسباب ذاتها... إن الملاحظات الأكثر دقة، وتجربة كل يوم تؤكد الشيء نفسه. ذلك أننا نرى المكتئبين، خاصة أولئك الذين لهم استعداد متأصل، يتحولون بسهولة إلى مهووسين، وعندما يتوقف الهوس، يبدأ الاكتئاب بحيث يكون هناك انتقال من هذا إلى ذاك، ومن ذاك إلى هذا بالتناوب»[59]، وما تكون في القرنين 17 و18، تحت تأثير فعل الصور، هو إذن بنية إدراكية لا نسق مفهومي، ولا حتى مجموع أعراضي. والدليل على ذلك أن الانزلاقات النوعية يمكن، كما هو الحال في الإدراك، أن تتم دون أن تصاب صورة المجموع. وهكذا سيكتشف كالن في الهوس، كما في الاكتئاب، «موضوعا رئيسا للهذيان»[60]. وعلى العكس من ذلك، سيسند الاكتئاب إلى «نسيج جاف وجامد للمادة النخاعية للدماغ»[61].

والأساس في كل هذا هو أن العمل لم يتم انطلاقا من الملاحظة في اتجاه بناء صور تفسيرية، بل على العكس من ذلك، لقد قامت الصور بدور بدئي في التركيب، وأن قوتها

---

(58) SPENGLER, Briefe, welche einige Erfahrungen der elektrischen Wirkung in Krankheiten enthalten, Copenhague, 1754.

(59) CULLEN, Institutions de médecine pratique, II, p. 315.

(60) Ibid.

(61) Ibid., p. 323.

التنظيمية مكنت من بلورة بنية للإدراك، حيث تستمد الأعراض في الأخير قيمتها الدالة وتنتظم باعتبارها حضورا مرئيا للحقيقة

III - الهستيريا والسوداوية(*)

هناك قضيتان خاصتان بهذين المرضين:

1 - إلى أي حد يحق لنا معالجتهما باعتبارهما مرضا عقليا، أو على الأقل شكلين من أشكال الجنون؟

2 - هل لنا الحق في التعاطي معهما ضمن نفس الإطار، كما لو أنهما يشكلان زوجا محتملا، شبيها بذلك الذي يتشكل من الهوس والاكتئاب؟

نظرة أولى على التصنيفات تقنعنا بذلك. فالسوداوية ليست مدرجة باستمرار بجانب العته والهوس، فالهستيريا لا تصنف معها إلا نادرا. ولا يتحدث بلاثر Plater عن هذا ولا عن تلك ضمن إصابات الحواس. أما كالن فسيصنفها، في نهاية العصر الكلاسيكي، في فئة أخرى غير تلك الخاصة بالفيسانية: فالسوداوية تصنف ضمن «اللادينامية أو المرض الذي يكمن في وجود ضعف أو فقدان الحركة في الوظائف الحيوية أو الحيوانية»، أما الهستيريا فتصنف ضمن «الإصابات التشنجية للوظائف الطبيعية»[62].

وبالإضافة إلى ذلك، من النادر أن يصنف هذان المرضان سوية في السجلات النوزوغرافية ضمن محيط منطقي أو قريب على شكل تقابل. فسوفاج يصنف السوداوية ضمن الهلوسة - «هلوسة لا تصيب سوى الصحة»، أما الهستيريا فيصنفها ضمن أشكال الاختلاجات[63]. ويستعمل لينى Linne نفس التوزيع[64]. ألا يكون هذان المؤلفان وفيين كلاهما لتعاليم ويليس الذي درس الهستيريا في كتابه: «حول أمراض الاختلاجات» ودرس السوداوية في الجزء الذي خصصه لدراسة «روح المصابين بالغباء» وفيه يعالج أمراض الرأس، وأعطاها اسم «مرض المغص»؟ يتعلق الأمر في الواقع بمرضين مختلفين: ففي حالة تخضع الأذهان الملتهبة إلى دفع متبادل يوحي بالانفجار، ويحدث حركة غير منتظمة أو غير ثابتة تشكل صورتها اللامعقولة الاختلاج الهستيري. وعلى العكس من ذلك، فإن

(*) Hypochondrie: السوداوية.

(62) Ibid., p. 128 et p. 272.

(63) SAUVAGES, loc. cit. L'hystérie est située dans la classe IV (spasmes) et l'hypochondrie dans la classe VIII (vésanies).

(64) LINNE, Genera Morborum. L'hypochondrie appartient à la catégorie « imaginaire » des maladies mentales, l'épilepsie à la catégorie « tonique » des maladies convulsives.

الأذهان في «مرض المغص» تتشنج بسبب وجود مادة مضادة لها وغير ملائمة معها، حينها تُحدث اضطرابات وتشنجات وتجاعيد في الألياف الحساسة. وعلى هذا الأساس، ينصح ويليس بعدم الاندهاش من وجود تناظرات في الأعراض: بالتأكيد هناك اختلافات قادرة على إنتاج آلام، كما لو أن الحركة العنيفة للهستيريا يمكن أن تحدث آلام السوداوية، إلا أن هذه التشابهات خادعة، فالأمر لا يتعلق بنفس الأشياء فالمادة فيها متنوعة[65].

لقد كانت تمييزات النوزوغرافيين هذه، تخفي عملا بطيئا نجح شيئا فشيئا في المزج بين الهستيريا والسوداوية، باعتبارهما شكلين لنفس المرض. ولقد أصدر ريشار بلاكمور Richard Blackmore سنة 1725 كتابا بعنوان «دراسة في الأمزجة والأبخرة، أو الإصابات السوداوية والاكتئابية»، حدد فيه المرضين باعتبارهما نسختين لداء واحد، إما «تكونا مرضيا للأذهان» وإما «استعداد الأذهان للخروج من مستودعهما ليقعا تحت طائلة الاستهلاك». أما عند وايت Whytt، وكان ذلك في منتصف القرن 18، فإن التشابه مؤكد، وأصبح نسق الأعراض واحدا: «إحساس خارق بالبرد والحرارة والآلام في أجزاء متعددة من الجسم، الإغماءات والاختلاجات البخارية، التخشب والكزاز، رياح في المعدة والأمعاء، شهية لامحدودة للأطعمة، تقيؤ مادة سوداء، كمية مفاجئة وكبيرة من البول، الشاحب والصافي، هزال وضعف عقلي، الربو العصبي والتشنجي، خفقان القلب، نبض غير مستقر، صداع متواتر في الرأس، الدوار والذهول، نقصان وضعف البصر، غياب الشجاعة، الخفقان، الغم أو الجنون ذاته، الكابوس أو الحضون»[66].

ومن جهة ثانية، فإن الهستيريا والسوداوية، سينضمان ببطء، في العصر الكلاسيكي، إلى ميدان أمراض الذهن، وقد كتب ميد Mead بصدد السوداوية أن الأمر يتعلق بالجسد كله. ويجب أن نمنح نص ويليس قيمته الحقيقية حول الهستيريا: «من ضمن أمراض النساء، هناك الهوى الهستيري الذي يتمتع بسمعة سيئة، وهو على غرار «الأمراض المشبوهة» قادر على تحمل أخطاء أمراض أخرى، فإذا ظهر مرض من طبيعة مجهولة، ومصدره غير معروف عند امرأة، واستحالت معرفة أسبابه، سارعوا إلى الشك في حالة الرحم الذي يعد، في أغلب الأوقات، غير مسؤول عن ذلك، وبصدد عرض غير مألوف، نعلن أنه يخفي شيئا من الهستيريا، وهو الذي كان ذريعة لكثير من الجهل، فإننا نضعه

---

(65) cf. la polémique avec HIGHMORE, Exercitationes duae, prior de passione hysterica, altera de affectione hypochondriaca, Oxford, 1660 et De passione hysterica, responsio epistolaris ad Willisium, Londres, 1670.

(66) WHYTT, Traité des maladies des nerfs, t. II, pp. 1-132. Cf. une énumération de ce genre chez REVILLON, Recherches sur la cause des affections hypocondriaques, Paris 1779, pp. 5-6.

كموضوع لعلاجنا»[67]. وعلى الرغم من أن هذا النص لا يروق الشارحين التقليديين، فإنه بالغ الأهمية في الحديث عن الهستيريا. وهذا لا يعني أن ويليس قد شك في غياب أساس عضوي للأعراض في الهوى الهستيري، إنه يقول فقط، بتعبير صريح، إن مقولة الهستيريا تحيط بها كل أشكال الاستيهامات -ليس استيهامات ذاك الذي يعتقد أنه مريض أو هو كذلك- بل استيهامات الطبيب الجاهل الذي يدعي المعرفة. فأن يكون ويليس قد صنف الهستيريا ضمن أمراض العقل، فهذا لا يشير إلى أنه جعل منها خللا في الذهن، بل ردها فقط إلى اضطرابات في الطبيعة، إن الأصل هو المسافة الأولى للأذهان الحيوانية.

ومع ذلك فإن الهستيريا والسوداوية ستوضعان في نهاية القرن 18، دون مشاكل، ضمن أسلحة المرض العقلي. وفي سنة 1755، أصدر ألبيرتي Alberti في مدينة هال بحثه: الأمراض الوهمية للسوداويين. ويعترف ليوتو lieutaud وهو يعرف السوداوية من خلال التشنج أن «الذهن مصاب بنفس القوة أو أكثر من الجسد، من هنا فإن كلمة سوداوية تكاد تكون الاسم الثابت الذي يتحاشاه الأطباء لكي يحافظوا على صورتهم»[68]. أما رولان Raulin، فإنه لا يعترف للهستيريا بأي بعد عضوي، على الأقل في تعريفه الأول، ويدرجها ضمن باتولوجيا مخيالية: «إن هذا المرض الذي اختلقته النساء، وتغالي في ذلك وتردد سخافات متعددة حوله، لا يمكن أن تنتجه سوى مخيلة مضطربة قد أصبح أحيانا وبائيا ومعديا»[69].

هناك إذن خطان أساسيان في نمو الهستيريا والسوداوية في العصر الكلاسيكي، أحدهما يقرب بينهما إلى حد التطابق في مفهوم مشترك هو «مرض الأعصاب»، أما الثاني فيغير من دلالتهما، ومن سندهما الباتولوجي التقليدي، الذي يكشف عنه بوضوح اسمهما، ويجنح إلى دمجهما شيئا فشيئا ضمن أمراض الذهن، بجانب الهوس والاكتئاب. إلا أن هذا الإدماج لم يتم، كما هو الحال مع الهوس والاكتئاب، إلا على مستوى النوعيات الأولية، التي تم تصورها وإدراكها ضمن قيمهما المخيالية. نحن أمام نوع آخر من الإدماج.

****

لقد حاول الأطباء في العصر الكلاسيكي اكتشاف المميزات الخاصة بالهستيريا والسوداوية، ولكنهم لم يستطيعوا أبدا إدراك ذلك الانسجام، وذلك التماسك النوعي الذي

---

(67) WILLIS, Opera, t. I ; De Morbis convulsivis, p. 529.

(68) LIEUTAUD, Traité de médecine pratique 2e éd. 1761, p. 127.

(69) RAULIN, Traité des affections vaporeuses, Paris, 1758, discours prélimiaire, p. xx.

أعطى الهوس والاكتئاب صورتهما الخاصة. فكل الخصائص تم استحضارها بشكل متناقض، حيث يلغي بعضهما بعضا، لتبقى الطبيعة العميقة لهذين المرضين مجهولة.

وكثيرا ما نظر إلى الهستيريا باعتبارها أثرا من آثار الحرارة الداخلية التي تنشر في الجسم كله فورانا وغليانا يكشفان عن نفسهما باستمرار من خلال اختلاجات وتشنجات. ألا يمكن مقارنة هذه الحرارة بالتوقد العشقي الذي عادة ما ترتبط به الهستيريا، عند الفتيات الباحثات عن زوج، وعند الأرامل الشابات؟ إن الهستيريا حارة بطبيعتها، وتحيل علاماتها على صورة أكثر مما تحيل على مرض. ولقد رسم جاك فراند Jacques Ferrand في بداية القرن 17 هذه الصورة في دقتها المادية، وقد كان يحلو له في كتابه «مرض الحب أو الاكتئاب الإيروسي» الاعتراف أن الحب يقود النساء إلى الجنون أكثر من الرجال، إلا أنهن يستطعن بفن راق إخفاء ذلك! ولهذا فإن «وجوههن شبيهة بآلة تقطير موضوعة بلباقة فوق دولاب، تُخفي النار عن الناظرين من الخارج، ولكن إذا نظرتم إلى ما فوق هذه الآلة، ووضعتم أيديكم على قلب السيدات، فستجدون عندهن نار جمر»[70]. إنها صورة رائعة، بثقلها الرمزي وحمولاتها العاطفية وكل لعبة الإحالات المخيالية. وبعد فراند بكثير، سنصادف الثيمة النوعية للحرارة الرطبة لتمييز التقطير السري للهستيريا والسوداوية، إلا أن الصورة ستنمحي لصالح موتيف أكثر تجريدية. وقد كانت شعلة الأنبيق الأنثوي (آلة التقطير) قبل ذلك عند نيكولا شيسنو Nicolas Chesneau بدون ألوان: «أقول إن الهوى الهستيري ليس عاطفة بسيطة، إلا أنه يوضع تحت هذا الاسم أدواء كثيرة سببها بخار خبيث يتصاعد بطريقة هوجاء، وهو فاسد ويطلق فورانا غريبا»[71].

أما عند آخرين، فإن هذه الحرارة المتصاعدة من السوداوية هي، على العكس من ذلك، جافة بشكل كلي، إن الاكتئاب السوداوي هو مرض «حار وجاف»، «تسببه أخلاط من نفس النوع»[72]. إلا أن هناك من لا يرى أية حرارة، لا في الهستيريا ولا في السوداوية: إن الخاصية الأساس لهذين المرضين، ستكون هي الفتور والجمود ورطوبة باردة خاصة بالأخلاط الراكدة، «أعتقد أن هذين الداءين (السوداوية والهستيريا)، إذا كان لهما من امتداد زمني، فإنهما يعودان إلى كون ألياف الدماغ والأعصاب قد أصابها ارتخاء وأصبحت ضعيفة، دون حركة ولا فصيلة»[73]. لا وجود لنص يشهد على التقلبات النوعية للهستيريا

(70) J.FERRAND, De la maladie d'amour ou mélancolie érotique, Paris, 1623, p. 164.

(71) N. CHESNEAU, Observationum medicarum libri quinque, Paris, 1672.

(72) T. A. MURILLO, Novissima hypochondriacae melancholiae curatio, Lyon, 1672, chap. IX, pp. 88 sq.

(73) M. FLEMYNG, Neuropathia sive de morbis hypochondriacis et hystericis, Amsterdam, 1741, pp. L-LI.

أكثر من كتاب جورج شابن Georges Cheyne «الأمراض الإنجليزية»: إن المرض لا يحافظ على وحدته إلا بشكل مجرد، فأعراضه توزع على مناطق نوعية مختلفة ومسندة إلى ميكانيزمات تنتمي، حصرا، إلى كل منطقة من هذه المناطق. فكل ما هو تشنج، ومغص، واختلاج، يعود إلى باتولوجيا الحرارة المرموز إليها بـ«جزئيات ملحية» وبـ«أبخرة مضرة، حامزة أو لاذعة». وعلى العكس من ذلك، فإن كل العلامات الباتولوجية أو العضوية للضعف- «خفقان، غثيان، ركود الذهن، استرخاء سباتي، غم وحزن» - تكشف عن حالة ألياف أصبحت كثيرة الرطوبة، وكثيرة الارتخاء، وذلك دون شك، تحت تأثير أخلاط باردة، لزجة وسميكة تعوق عمل الغدد والأوعية، مصلية كانت أو دموية. أما حالات الشلل، فإنها تدل، في الوقت نفسه، على كل تبريد وركود للألياف، «انقطاع للذبذبات»، لقد جمدت داخل السكون العام للمجسمات. فبقدر ما تنتظم ظاهرتا الهوس والاكتئاب بسهولة ضمن سجل النوعيات، يصعب إيجاد موقع للهستيريا والسوداوية ضمنه.

إن طب الحركة هو الآخر متردد أمام هذين المرضين، وتحليلاته غير ثابتة. فمن الواضح في كل تصور، على الأقل في ذاك الذي لا يفرض صوره الخاصة، أن الهوس مرتبط بحركية مبالغ فيها. وعلى العكس من ذلك، فإن الاكتئاب مرتبط ببطء في الحركة. إن الاختيار في حالة الهستيريا والسوداوية صعب أيضا. فهذا ستاهل Stahal يتبنى اختيارا يقول إن ما يعوق الحركة المنتظمة للدم في العروق الأساسية، ويجنح به إلى الركود والانسداد هو الثقل، حينها تحصل الأزمة «نتيجة الجهد الذي يقوم به من أجل إيجاد مخرج، إما من خلال الأجزاء العليا، وإما من خلال الأجزاء السفلى»[74]. أما عند بورهاف Boerhaave وفان سويتن Van Swieten، فإن الأمر على خلاف ذلك، فالحركة الهستيرية مردها حركة كبيرة في كل السوائل التي تصبح خفيفة، ومائعة بحيث يمكن أن يصيبها اضطراب مع أدنى حركة: «ففي التركيبات الضعيفة، كما يشرح ذلك سويتن، ينحل الدم، وبمجرد ما يتجمد، يصبح المصل بلا تأثير ولا نوعية. وتصبح اللمفا شبيهة بالمصل والسوائل الأخرى التي تقدمها العناصر السابقة... وعلى هذا الأساس من المحتمل أن يكون الهوى الهستيري والمرض السوداوي، ويقال إنهما بلا مادة، هما نتيجة لاستعدادات، أو لحالة خاصة للألياف». وإلى هذه الحساسية وهذه الحركية، يجب إسناد القلق والتشنج، والآلام الخاصة التي تستشعرها «الفتيات الشاحبات اللون، والمعروفات بميلهن إلى الدراسة والتأمل»[75]. إن الهستيريا قد تكون حركية أو جامدة سائلة أو ثقيلة،

(74) STAHL, Theoria medica vera, de malo hypochondriaco, pp. 447 sq.

(75) VAN SWETEN, Commentaria in Aphorismos Boerhaavii, 1752, I, pp. 22 sq.

مستسلمة لذبذبات غير قارة، أو متثاقلة من خلال أخلاط راكدة. والحاصل، استحالة الوصول إلى اكتشاف الأسلوب الخاص بهذه الحركات.

ونفس الغموض نعثر عليه في التناظرات الكيميائية. فالهستيريا عند لانج Lang هي نتاج اختمار، وبالتدقيق اختمار «الأملاح الموجودة في أجزاء مختلفة من الجسم» مع «المواد السائلة الموجودة هناك»[(76)]. وهي عند آخرين من طبيعة قلوية. وعلى العكس من ذلك، فإن إتمولر Ettmuler يعتقد أن المرض يندرج ضمن سلسلة من التفاعلات الحمضية، «والسبب القريب هو فجاجة المعدة، فبما أن الكيلوس[(*)] من طبيعة حامضة، فإن الدم يكون من نوع سيء، فهو لا يستقبل أذهانا وتكون اللمفا حامضة، والمِرة بلا سمك، والنوع العصبي في حالة تهيج، أما الخميرة الهضمية فهي فاسدة، وبالغة الحموضة»[(77)]. وأخذ فيريديت Viridit على عاتقه، فيما يتعلق «بالأبخرة التي تأتينا»، إعادة بناء جدلية الألكليسية[(**)] والحموضة، التي تحدث حركاتها واصطدامها العنيف في الدماغ والأعصاب علامات الهستيريا والسوداوية. إن الكثير من الأذهان الحيوانية، في حالة التحلل الكبير، هي أملاح قلوية تتحرك بسرعة قوية، وتتحول إلى أبخرة عندما تصل إلى مستوى عال من الرقة، ولكن هناك أبخرة أخرى حمضية ومتطايرة، فالإِثْيَر يعطي هذه الأبخرة ما يكفي من الحركة لكي تحملها إلى الدماغ والأعصاب حيث «تسبب أمراضا لا تعد ولا تحصى في لقائها مع الألكليسية»[(78)].

إنها تقلبات نوعية غريبة تلك الخاصة بأجواء الهستيريا والسوداوية، وغريب أيضا ذلك الخلط بين خصائصها الدينامية وبين سر كيميائها. فبقدر ما تبدو قراءة الهوس والهستيريا والاكتئاب بسيطة، على مستوى النوعيات، يصعب تحديد فحوى هذه الأمراض. لقد ظل هذا المشهد المخيالي للنوعيات التي كانت حاسمة في تكون الزوج الهوس-الهستيريا، ثانويا، دون شك، في تاريخ الهستيريا والسوداوية، حيث من المحتمل أنه لم يلعب سوى دور ديكور متجدد باستمرار. إن مسار الهستيريا لم يتم، كما هو الحال مع الهوس، من خلال نوعيات غامضة للعالم المنعكس في مخيلة طبية. فالفضاء الذي تَحدد فيه حجمها هو من طبيعة أخرى، إنه فضاء الجسد، وفي انسجام قيمه العضوية وقيمه الأخلاقية.

* * *

---

(76) LANGE, Traité des vapeurs, Paris, 1689, pp. 41-60.

(*) الكليوس chyle: مستحلب الطعام قبل امتصاصه في الأمعاء.

(77) Dissertatio de malo hypochondriaco, in Pratique de médecine spéciale, p. 571.

(**) Alcalis من الألكلين

(78) VIRIDET, Dissertation sur les vapeurs, Paris, 1716, pp. 50-62.

لقد اعتاد الناس عيى تشريف لوبوا LePois وويلس لكونهما حررا الهستيريا من الأساطير القديمة لانزياحات الرحم. ولقد قبل ليوبو Liebaud. وهو يترجم، أو بالأحرى يكيف كتاب مارينيلو Marinello، في القرن 17، رغم بعض التحفظات، فكرة وجود حركة عفوية للحمة، فهي إذا تحركت، «فإنها تكون في راحة، وهي لا تقوم بذلك حذرا أو تحكما أو إثارة حيوانية، بل بغريزة طبيعية، من أجل الحفاظ على الصحة والحصول على لذة من شيء لذيذ». وليس هناك، دون شك، اعتراف لهذه الحركة العضوية بالقدرة على تغيير الموقع، لتجوب الجسد كله من خلال قفزة فجائية، ذلك أنها «ملحقة بشدة» إلى العنق ورباط العظم والأوعية والغلاف، وفي النهاية إلى غشاء الكرش. ومع ذلك. بإمكانها تغيير موقعها: «إن اللحمة إذن، إذا كانت مرتبطة بالأجزاء التي قمنا بوصفها، بحيث لا تستطيع تغيير موقعها، وإذا كانت غالبا ما تغير من موقعها، وتقوم بحركات نزقة، وغريبة عن جسم المرأة، إن هذه الحركات هي متنوعة، فهي صاعدة، هابطة، اختلاجات، تيهان وسقوط. إنها تصل إلى القلب والطحال والحجاب والمعدة والصدر والقلب والرئة والحلقوم والرأس»[79]. لقد أجمع الأطباء في العصر الكلاسيكي على رفض تفسير من هذا النوع.

فمنذ بداية القرن 17 كتب لوبوا Le Pois وهو يتحدث عن الاختلاجات الهستيرية: هناك مصدر واحد للاختلاجات الهستيرية لا يمكن أن نرده إلى شيء آخر سوى ذاتها. إن مصدرها، بالتدقيق، يكمن في تراكم السوائل في اتجاه الجزء الخلفي للجمجمة: «وكما أن النهر يتكون من مجموعة من المجاري، كذلك الدماغ، فمن خلال التجويفات الموجودة على سطحه تنتهي عند الجزء الخلفي للرأس، يتجمع السائل بسبب الوضع المائل للرأس، إن سخونة الأجزاء تجعل السائل يزداد حرارة ويصل إلى جذور الأعصاب»[80]. ويقدم ويليس من جانبه نقدا للتفسير الرحمي، «إن الاختلالات والاضطرابات التي تصيب حركة الدم في هذا المرض»[81] مصدرها الأمراض التي تصيب الدماغ والنوع العصبي. ومع ذلك فإن هذه التحاليل مجتمعة لم تدمر ثيمة الرابط الأساسي بين الهستيريا واللحمة، إلا أن هذا الرابط نُظر إليه من زاوية أخرى: لم ينظر إليه باعتباره مدارا لانتقال فعلي من خلال الجسد، بل باعتباره انتشارا غامضا عبر سبل الجسم، والمحيط الوظيفي. لا يمكننا القول إن مركز المرض قد أصبح هو الدماغ، ولا إن ويليس قد تمكن من تحليل سيكولوجي

---

(79) LIEBAUD, Troislivres des maladies et infirmités des femmes, 1609, p. 380.

(80) C. PISO, Observationes, 1618, rééditées en 1733 par Boerhaave, section II, § 2, chpa. VII, p. 144.

(81) WILLIS, « De Affectionibus hystericis », Opera, I, p. 635.

للهستيريا. إلا أن الدماغ أصبح يلعب دور الرابط والموزع للداء الذي أصله حشوي: إن اللحمة تسببه، كما هي حال كل الأحشاء[82]. وإلى حدود نهاية القرن 18، وإلى زمن بينال، سيظل الرحم واللحمة حاضرين في باتولوجيا الهستيريا[83]، ولكن كان ذلك بفضل امتياز الانتشار من خلال الأخلاط والأعصاب، لا بامتياز مصدر طبيعتها.

ويبرر ستاهل Stahl التوازي بين الهستيريا والسوداوية من خلال تقارب غريب للدفق الحيضي والبواسير، ويشرح في تحليله للحركات التشنجية، أن الداء الهستيري هو ألم شديد، «مصحوب بتوتر وضغط يحس به بالأساس المصابون بالسوداوية». ويطلق عليه الداء السوداوي، عندما يصيب الرجال «الذي تجاهد الطبيعة داخلهم على التخلص من الدم الزائد من خلال التقيؤ أو البواسير»، ويسمى الداء الهستيري، عندما يصيب النساء اللائي «لا يكون الحيض عندهن منتظما. ومع ذلك لا وجود لاختلافات جذرية بين الإصابتين»[84]. ولا يختلف رأي هوفمان كثيرا عن هذا، رغم وجود اختلافات نظرية كبيرة. إن سبب الهستيريا عنده هو في اللحمة - ارتخاء وضعف - أما مركز الداء، فيجب البحث عنه كما هو الأمر مع السوداوية، في المعدة والمعي. يبدأ الدم والمواد السائلة في الركود «في الغلاف الغشائي والعصبي للمعي»، والحاصل اضطرابات للمعدة تشمل الجسد كله فيما بعد. إن المعدة تستخدم في مركز الجسم، كرابط لتنشر الأدواء التي تأتي من التجويفات الداخلية والجوفية للجسم: «لاشك في أن الأمراض التشنجية التي يحس بها المصابون بالسوداوية والهستيريون ليس مركزها الأجزاء العصبية خاصة غشاء المعدة والأمعاء حيث تنقل من خلال العصب البيضلعي[*] إلى الرأس والصدر والكلي والكبد وكل الأعضاء الأساسية في الجسم»[85].

إن الدور الذي يمنحه هوفمان للأمعاء والمعدة والأعصاب البيضلعية بالغ الدلالة على الطريقة التي أثار بها العصر الكلاسيكي المشكل. فالأمر لا يتعلق بالتخلص من التحديد الرحمي القديم، بل باكتشاف مبدأ أو سبل مسار داء متنوع ومتعدد الأشكال وموزع على الجسم كله. يجب الكشف عن داء يمكن أن يصيب الرأس، كما يمكن أن يصيب الأرجل، يمكن أن يتجسد في شلل أو حركات غير منتظمة تقود إلى التخشب أو الأرق،

---

(82) ID., «De Morbis convulsivis» Opera, I, p. 536.

(83) Pinel classe l'hystérie parmi les névroses de la génération. (Nosographie philosophique).

(84) STAHL, loc. cit., p. 453.

(*) Intercostal ما بين الضلوع

(85) HOFFMANN, Medicina rationalis systematica, t. IV, pars tertia, p. 410.

وباختصار مرض يجتاح الفضاء الجسدي بسرعة ويخدع إلى الحد الذي يجعله حاضرا في الجسم كله.

لا جدوى من التشديد على التغير الذي لحق بالأفق الطبي من مارينولو إلى هوفمان، فلا شيء بقي من تلك الحركية الشهيرة التي كانت تنسب إلى الرحم، وكانت حاضرة باستمرار في التقليد الأبيقراطي. لاشيء سوى، ربما، ثيمة تبدو الآن بشكل أفضل لدرجة أننا لا نعثر عليها في أية نظرية طبية، ولكنها ظلت محافظة على ماهيتها ضمن تتابع المفاهيم النظرية، أو الخطابات التفسيرية. إن هذه الثيمة هي الانقلاب الديناميكي للفضاء الجسدي، لتصاعد قوى سفلى، ظلت لفترة طويلة أسيرة ومحتقنة، وهاهي تتحرك وتغلي لتنشر فوضاها بوساطة الدماغ أو بدونه، في الجسد كله. لقد ظلت هذه الثيمة تقريبا بلا حراك، إلى حدود بداية القرن 18، رغم إعادة التنظيم الكلي للمفاهيم الفيزيولوجية. والغريب في الأمر، أن هذه الثيمة ستتغير فجأة في القرن 18 دون أن يكون هناك تغير نظري أو تجريبي في الباتولوجيا، لقد تغير معناها وحلت محل دينامية الفضاء الجسدي أخلاق للحساسية. حينها، وحينها فقط، ستميل مقولتا الهستيريا والسوداوية وتلجا نهائيا عالم الجنون.

علينا أن نستعيد الآن مسار هذه الثيمة من خلال مراحلها الثلاث.

1 - دينامية للنفاذ العضوي والأخلاقي.

2 - فيزيولوجيا للامتداد الجسدي.

3 - أخلاق للحساسية العصبية.

* * *

إذا كان الفضاء الجسدي ينظر إليه باعتباره كلا صلبا ومتصلا، فإن الحركة غير المنتظمة للهستيريا والسوداوية لا يمكن أن تأتي إلا من عنصر تسمح رقته المتناهية، وحركته الدائمة، بالدخول إلى الحيز الذي تحتله المجسمات نفسها. وكما يقول هغمور Highmore، إن الأذهان الحيوانية «يمكنها، بسبب رقتها النارية، النفاذ إلى الأجسام الأكثر كثافة والأكثر انغلاقا... وبسبب نشاطها يمكن أن تنفذ في لحظة واحدة إلى الميكروكوزم»[86]. إن الأذهان تحدث آلاف العلامات المتنوعة الدالة على الاضطراب، إذا كانت حركتها كبيرة جدا، وإذا كان نفاذها يتم دون نظام، وبطريقة غير مناسبة في كل أجزاء الجسم التي ليس من المفروض أن تنفذ إليها. إن الهستيريا عند هغمور، كما هي عند

(86) HIGHMORE, loc. cit.

ويليس خصمه، وعند سدنهام أيضا، هي مرض جسد أصبح قابلا لأن تنفذ إليه الأذهان كما تشاء، بحيث إن الفضاء المتنافر للكتل الخاضعة سلبيا للحركة غير المنتظمة للأذهان سيحل محل النظام الداخلي للأعضاء. فهذه الأذهان «تتجه بطيش وبكثرة نحو هذا الجزء أو ذاك، فتحدث تشنجات بل وآلاما أيضا. . . وتشوش على وظائف الأعضاء، تلك التي تتخلى عنها وتلك التي تتوجه إليها، فهذه وتلك ستصابان بأعطاب نتيجة هذا التوزيع غير المتساوي للأذهان الذي هو مناف كلية لقوانين الاقتصاد الحيواني»[87]. إن الجسد الهستيري سيكون بذلك في مهب ذلك التنافر الذهني الذي يمكن، خارج أي قانون عضوي، أو ضرورة وظيفية أن يستولي تباعا على كل الفضاءات المتاحة للجسد.

إن الآثار تتنوع حسب المناطق المصابة، ويتخذ الداء، غير المتميز في أصوله الخالصة لحركته، صورا متعددة حسب الفضاءات التي يخترقها والمساحات التي سيبرعم فيها: «فبعد أن تراكم في البطن، فإنه ينتشر بشكل عشوائي في عضلات الحنجرة والبلعوم، ويحدث تشنجات في كل الامتدادات التي يخترقها، ويسبب للجسد انتفاخا يحوله إلى كرة كبيرة». وفي مكان آخر، فإن المرض الهستيري «عندما يصيب القولون والمنطقة الموجودة تحت تجويف القلب يحدث آلاما لا تحتمل تشبه الهوى الحرقفي[*].» وعندما تتصاعد أكثر، فإن الداء يمتد «إلى الأجزاء الحيوية ويسبب خفقانا عنيفا في القلب لا يشك المريض أن المساعدين يسمعون الضجيج الذي يحدثه، وهو يرتطم بالضلوع». وفي النهاية عندما يصيب «الجزء الخارجي من الرأس، بين الجمجمة وغلافها ويظل ثابتا في المكان نفسه، فإنه يحدث آلاما لا تحتمل مصحوبة بتقيؤ كثير»[88]. إن كل جزء من الجسد يحدد من تلقاء نفسه، ومن خلال طبيعته الخاصة، شكل المرض الذي سيصيبه. وعلى هذا الأساس، فإن الهستيريا تبدو كأنها المرض الأكثر واقعية والأكثر خدعة من بين كل الأمراض. فهي واقعية لأنها قائمة على حركة الأذهان، وهي وهمية لأنها تولد أعراضا، يبدو أنها من نتاج اضطرابات ملازمة للأعضاء، في حين أنها ليست كذلك. إنها تشكلت على مستوى هذه الأعضاء باعتبارها اضطرابا مركزيا أو بالأحرى عاما. إن اختلال الحركة الداخلية تتخذ، في سطح الجسد، هيأة عرض محلي، فالعضو عندما يصاب فعلا بالحركة غير المنتظمة والقوية للأذهان، يبدأ في محاكاة مرضه، فانطلاقا من عيب للحركة في الفضاء الداخلي، يوهم هذا العضو بوجود اضطراب خاص به، وبهذه الطريقة، فإن الهستيريا " تحاكي تقريبا

---

(87) SYDENHAM, « Dissertation sur l'affection hystérique » ; Médecine pratique, tra. Jault, pp. 400-401.

(*) Iliaque هوى جارف وشديد

(88) Ibid., pp. 395-396.

كل الأمراض التي تصيب الكائن البشري، ذلك أنها حيثما عثرنا عليها في الجسم، تنتج أعراضا خاصة بهذا الجزء، وإذا لم يكن الطبيب متمكنا، وذا خبرة فإنه سيخطئ التشخيص ويسند إلى مرض أساس وخاص بهذا الجزء أو ذاك، أعراضا هي من نتاج الداء الهستيري[89]. إنها حيلة مرض يجوب الفضاء الجسدي على شكل حركة منسجمة ويتجلى عبر وجوه خاصة. إلا أن الفصيلة هنا ليست ماهية، إنها خديعة من خدع الجسم.

وبقدر ما يكون الفضاء الداخلي قابلا للاحتراق، تكون الهستيريا واردة وقادرة على مضاعفة مظاهرها. ولكن إذا كان الجسم مغلقا وكان الفضاء الداخلي كثيفا ومنظما ومتنافرا بشكل صلب في مناطقه المختلفة، فإن أعراض الهستيريا تكون قليلة وآثارها تظل بسيطة، فيكون هذا هو ما يميز الهستيريا الأنثوية عن الذكورية، أو إن شئتم ما يفصل بين الهستيريا والسوداوية. وفي الواقع فالأعراض والأسباب لا تشكل مبدأ الفصل بين الأمراض، وما يقوم بذلك هو الصلابة الفضائية للجسم، وكثافة المشهد الداخلي: «فبالإضافة إلى الإنسان الذي بإمكاننا أن نسميه خارجيا والمكون من أجزاء تقع تحت طائلة الحواس، هناك إنسان داخلي مكون من نسق للأذهان الحيوانية لا يمكن أن تراه سوى عيون الذهن، إن هذا الذهن الوثيق الصلة والموحد إن شئنا، مع التكون الجسدي، قد يصيبه اضطراب وفق ما إذا كانت المبادئ التي تشكل الآلة، قد تلقت إلى هذا الحد أو ذاك جزءا من صلابة الطبيعة. ولهذا السبب، فإن هذا المرض يصيب النساء أكثر من الرجال لأن تكوينهن معقد، وأقل صلابة، ويحببن حياة الارتخاء، وتعودن على حياة اللذة والرخاء ولم يعرفن الألم.» وفي هذا النص تسلم تلك الكثافة الفضائية أحد معانيها، إنها أيضا كثافة أخلاقية. إن مقاومة الأعضاء لاختراق الأذهان لا تشكل مع تلك القوة الروحية التي تفرض النظام في الأفكار والرغبات سوى شيء واحد. إن هذا الفضاء الداخلي الذي أصبح قابلا للاختراق والنفاذ ليس شيئا آخر سوى ارتخاء القلب، وهذا ما يفسر أن القليل من النساء الكادحات أو الحزينات تصيبهن الهستيريا: «عندما تسألني النساء عن مرض لا أعرف طبيعته أسألهن إن كان هذا المرض لا يصيبهن في حالات الأسى، فإذا اعترفن بذلك أكون متأكدا أن هذا المرض هو الهستيريا»[90].

ها نحن، من خلال صيغة جديدة، أمام الحدس الأخلاقي القديم الذي جعل من اللحمة، من أبيقراط إلى أفلاطون، حيوانا حيا دائم الحركة، يوزع الانتظام الفضائي لحركاته. لقد رأى هذا الحدس في الهستيريا الارتجاج المنفلت من عقاله لرغبات لم يستطع

---

(89) Ibid., p. 394.

(90) SYDENHAM, op. cit., p. 394.

أصحابها إشباعها، ولا يستطيعون كبح جماحها. إن صورة العضو الأنثوي الصاعد إلى حدود الصدر والرأس يعطي تعبيرا أسطوريا لاختلال في التوزيع الثلاثي الأفلاطوني وفي التراتبية المفروض فيها أنها توقف الحركة. إن الحدس الأخلاقي عند سيدنهام وعند أتباع ديكارت هو ذاته. إلا أن المشهد الفضائي الذي يعبر فيه عن نفسه اختلف. فمحل النظام العمودي والتراتبي لأفلاطون حل حجم تجوبه حركات لا تشكل فوضاها ثورة من أسفل إلى أعلى، بل زوبعة بلا قانون في فضاء مختل، إن «هذا الجسد الداخلي» الذي كان سيدنهام يود ولوجه بـ«أعين الذهن» ليس هو الجسد الموضوعي الذي يمثل أمام نظرة شاحبة لملاحظة محايدة. إنه البؤرة التي تلتقي عندها طريقة في تصور الجسد والكشف عن أسرار حركاته الداخلية – وطريقة لشحنه بقيم أخلاقية. لقد وصلنا إلى النهاية. إن العمل يتم على مستوى هذا التصور الأخلاقي. فداخله ستستوطن وتنعكس الصور المطواعة للنظرية الطبية، وداخله أيضا تتبلور الثيمات الأخلاقية الكبرى لتغير شيئا فشيئا من صورتها الأصلية.

* * *

إن هذا الجسد القابل للخرق يجب، مع ذلك، أن يكون جسدا متصلا. إن انتشار الأمراض عبر الأعضاء ليس سوى الوجه الآخر لحركة انتشار تسمح له بالانتقال من هذا العضو إلى ذاك لتصيبها جميعها وبشكل متتابع. فإذا كان جسد المصاب بالسوداوية أو الهستيريا جسدا له مسام، ومفصولا عن نفسه، ومطاطيا بسبب اجتياح المرض له، فإن هذا الاجتياح لا يمكن أن يتم إلا استنادا إلى امتداد فضائي. إن الجسد الذي يتحرك داخله المرض يجب أن تكون له خصائص أخرى مختلفة عن تلك التي نعثر عليها في جسد مريض أعراض مرضه ما زالت في بداياتها.

إنها مشكلة كانت يقض مضاجع طب القرن 18. مشكلة ستجعل السوداوية والهستيريا مرضين من «النوع العصبي»، أي أمراضا ذاتية العلة للفاعل العام لكل «تشارك حسي» sympathies.

إن الليفة العصبية تتوفر على خصائص معتبرة تضمن لها استيعاب العناصر الأكثر تنافرا. أليس من المدهش أن تكون الأعصاب، وهي المكلفة بنقل الانطباعات المتنوعة، في كل مكان من الجسد وفي كل الأعضاء من نفس الطبيعة؟ «إن العصب الذي ينتشي داخل عمق العين ويجعله هذا الانتشاء قادرا على إدراك انطباع بالغ الدقة كالنور مثلا، وذاك الذي يوجد في الأذن يصبح حساسا لاهتزازات أجسام صوتية، لا يختلفان في الطبيعة عن تلك التي تستعمل لالتقاط انطباعات أضخم من قبيل اللمس والذوق والشم»[91]. إن هذا

(91) PRESSAVIN, Nouveau traité des vapeurs, Lyon, 1770, pp. 2-3.

التطابق الطبيعي، ضمن وظائف مختلفة، هو الذي يضمن إمكانية تواصل بين الأعضاء الأكثر بعدا عن بعضها البعض، والمختلفة فيزيقيا عن بعضها البعض: «إن هذا الانسجام في أعصاب الحيوان المضافة إلى تعددية التواصل التي يحافظ عليها مجتمعة. . . يقيم بين الأعضاء تناغما يجعل الأجزاء الأخرى تصاب بما تصاب به الأخرى من أمراض»[92]. ولكن ما هو مثير للدهشة أيضا هو أن ليفة عصبية واحدة يمكن أن تكون حاملا لاستثارة الحركة الإرادية والانطباع الذي تتركه على العضو الحساس. وينظر تيسو إلى هذا الاشتغال المزدوج ضمن نفس الليفة باعتباره تأليفا لحركة تموجية في حالة الاستثارة الإرادية («إنه حركة سائل مودع داخل خزان لين، في بالون مثلا يمكن الضغط عليه ليخرج السائل من خلال أنبوب») وحركة جسيمية في حالة الإحساس («أي حركة كرة من العاج»). وهكذا، فإن الإحساس والحركة يمكن أن يحدثهما في الوقت ذاته عصب واحد[93]: فكل توتر أو ارتخاء في الليفة يؤثر في الوقت ذاته على الحركة والإحساس، كما يمكن معاينة ذلك في كل أمراض الأعصاب[94].

ومع ذلك، وعلى الرغم من الفضائل الموحدة للجهاز العصبي، فهل بإمكاننا أن نفسر، من خلال الشبكة الواقعية لهذه الألياف، تماسك الاضطرابات المتنوعة للهستيريا والسوداوية؟ كيف يمكن تصور الترابط الموجود بين العلامات التي تعبر من أقصى الجسم إلى أقصاه عن وجود إصابة عصبية؟ كيف يمكن، من خلال رسم أي خط للتسلسل، تفسير أن عطرا شديد الرائحة أو حكاية مؤثرة لحدث مأساوي أو رؤية معركة تجعل النساء «الرهيفات والشديدات الحساسية يُصبن بالإغماء أو الاختلاجات»[95]. عبثا نحاول البحث عن السبب، لا وجود لروابط محددة بين الأعصاب، ولا وجود لسبيل ممهد منذ الوهلة الأولى. هناك فقط نشاط من طبيعة تضامن فزيولوجي يتم عن بعد. ذلك أن مختلف أجزاء الجسم تملك ملكة «محددة بشكل جيد، هي إما عامة وممتدة في نسق الاقتصاد الحيواني، وإما خاصة، أي أنها تمارس نشاطها في أجزاء بعينها»[96]. إن هذه الملكة، المختلفة عن «ملكة الإحساس وعن ملكة الحركة»، تمكن الأعضاء من الدخول في تواصل فيما بينها لتحس بنفس الألم وتستجيب لمثير بعيد: إن الأمر يتعلق بـ«التشارك الحسي»[*]

---

(92) Ibid., p. 3.

(93) TISSOT, Traité des nerfs, t. I, II^{e} partie, pp. 99-100.

(94) Ibid., pp. 270-292.

(95) WHYTT, Traité des maladies nerveuses, I, p. 24.

(96) Ibid., p.23.

(*) Sympahie – وتعني في الطب أساسا وجود روابط شديدة بين كل أعضاء الجسم، أو ما يطلق عليه

sympathie. وفي الواقع لم يستطع وايت لا عزل هذا «التشارك الحسي» داخل مجموع الجهاز العصبي، ولا تحديده بدقة في علاقته بالحساسية والحركة. إن " «التشارك الحسي» لا يوجد في الأعضاء إلا في حدود استقباله بواسطة الأعصاب. فهو موسوم بالحركة (97)، وهو أكبر في الوقت ذاته أيضا، إنه أحد أشكال الحساسية: «كل «تشارك حسي»، وكل إجماع يفترض إحساسا، وتبعا لذلك لا يمكنه أن يتحقق إلا بوساطة الأعصاب الحساسة[98]. ولكن الجهاز العصبي لا يستعان به هنا من أجل تفسير النقل الدقيق لحركة أو إحساس، بل من أجل تبرير حساسية الجسم في كليته، في علاقته بظواهره هو، وهو الصدى الذي يمنح نفسه إياه من خلال فضائه العضوي.

إن أمراض الأعصاب هي أساسا اضطرابات في «التشارك الحسي»، إنها تفترض حالة استنفار عام للجهاز العصبي الذي يجعل كل عضو على أهبة الاستعداد للدخول ضمن «التشارك الحسي» مع أي عضو آخر: «وفي حالة حساسية كهذه للجهاز العصبي، فإن أهواء النفس، والأخطاء ضد النظام، والتعاقبات المفاجئة بين الساخن والبارد أو الجاذبية أو رطوبة الجو، كل ذلك سيخلق بسهولة أعراضا مرضية، بحيث إنه في تشكل من هذا النوع، لن نتمتع بصحة جيدة دائما، ولكن عادة ما نحس بآلام مسترسلة كثيرا أو قليلا»[99]. ودون شك، فإن هذه الحساسية الشديدة تعوض بمناطق فاقدة للحساسية، من قبيل النوم. وبصفة عامة، فإن المرضى بالهستيريا هم أولائك الذين تتميز حساسيتهم الداخلية برهافة بالغة، وعلى العكس من ذلك فالمرضى بالسوداوية لهم حساسية مهترئة. وبطبيعة الحال، فإن النساء ينتمين إلى الفئة الأولى: أليست اللحمة مع الدماغ هي العضو الذي يحتفظ أكثر بـ«التشارك الحسي» مع مجموع الجسم؟ ويكفي أن نحيل هنا على «التقيؤ الذي يصاحب عادة التهاب اللحمة، وكذا الغثيان وفقدان الشهية وهي الحالات التي تلي الحمل، وانقباض الديافراغم وعضلات البطن أثناء الولادة، وألم الرأس والحرارة وآلام الظهر ومغص الأمعاء عندما يقترب موعد الحيض»[100]. فالجسم الأنثوي تخترقه سبل غامضة، ولكنها مرتبطة بمباشرة مع «التشارك الحسي» بشكل غريب. إنه دائما في تواطؤ مباشر مع نفسه، إلى الحد الذي يشكل فيه «التشارك الحسي» ما يشبه البؤرة المفضلة

في هذا الكتاب «تضامن فيزيولوجي ي تم عن بعد» بحث إن إصابة عضو ما سيكون لها تأثير على كافة أعضاء الجسم، ونترجمها هنا بشكل تقريبي التشارك الحسي، أو التواد.

(97) Ibid., p. 51.

(98) Ibid., p. 5.

(99) Ibid., pp. 126-127.

(100) Ibid., p. 47.

المطلقة. فالجسد يشتمل، فمن أقصى فضائه إلى أقصاه على إمكانية أبدية للهستيريا. فالحساسية المتولدة عن «التشارك الحسي» الخاص بجهازه، الذي يشع من خلال الجسم كله، يحكم على المرأة بالأمراض العصبية التي نطلق عليها الأبخرة، «فالمرأة التي تتميز بجهازها العصبي الذي يفوق حركية جهاز الرجل، معرضة للأمراض العصبية، وهي كثيرة عند النساء»[101]. ويؤكد وايت أنه كان شاهدا على «آلام ضرس سبب لامرأة، كانت ضعيفة الأعصاب، اختلاجات وفقدانا للإحساس كان يستمر لساعات ويتجدد كلما اشتد الألم».

إن الأمراض العصبية هي أمراض الامتداد الجسدي. جسد قريب من نفسه وله رابط حميمي مع كل جزء من أجزائه، وفضاء عضوي هو، بمعنى من المعاني، بالغ الضيق: تلك هي العناصر التي أصبحت الثيمة المشتركة للهستيريا والسوداوية. فتقارب الجسم مع نفسه يتخذ عند البعض هيئة صورة دقيقة، بالغة الدقة: من قبيل «تصلب النوع العصبي» الذي يصفه بوم. إن صورا من هذا القبيل تخفي المشكل ولكنها لا تقضي عليه، ولا تمنع العمل من الاستمرار.

* * *

فهل يعد هذا «التشارك الحسي» في عمقه خاصية مخبأة في كل عضو - ذاك «الإحساس» الذي تحدث عنه شاين - أم هو انتشار فعلي على امتداد عنصر توسطي؟ وهل القرب الباتولوجي الذي يميز الأمراض العصبية، هو اشتداد لهذا العنصر أو حركية كبرى لهذا الجسم الذي يتوسط الخلايا الحية؟

هناك واقعة غريبة، ولكنها مميزة دون شك للفكر الطبي في القرن 18. ففي الفترة التي كان فيها الفزيولوجيون يحاولون التحكم الدقيق في وظائف ودور الجهاز العصبي (الحساسية والتهيج والحساسية والحركة)، كان الأطباء يستعملون، كيفما اتفق، هذه المقولات ضمن وحدة غير مميزة للتصور الباتولوجي، وقد أدرجوها بذلك ضمن خطاطة أخرى غير تلك التي اقترحها الفزيولوجيون.

لم يكن هناك تمييز بين الحساسية والحركة. ويشرح تيسو أن الطفل أكثر حساسية من أي كان لأن كل شيء فيه خفيف وحركي[102]. والتهيج بالمعنى الذي يعطيه هالر Haller لهذه الكلمة، أي خاصية لليفة العصبية، يُخلط مع التهيج، باعتباره حالة باتولوجية لعضو أحدثته استثارة متواصلة. وعلى هذا الأساس، يمكن القول إن الأمراض العصبية هي حالات تهيج مرتبطة بالحركية الشديدة للألياف. «نشاهد أحيانا بعض الأشخاص يحدث

---

(101) Ibid., pp. 166-167.

(102) TISSOT, Traité des nerfs, t. I, IIe partie, p. 274.

عندهم أبسط سبب متحرك حركات شديدة أكثر مما يقع للأشخاص الذين يتمتعون بصحة جيدة. فهؤلاء لا يستطيعون تحمل أبسط انطباع غريب. فأبسط صوت وأبسط خيط نور يحدث عندهم أعراضا غريبة»[103]. فمن خلال هذا الالتباس الإرادي والمحتفظ به لمقولة التهيج يستطيع طب نهاية القرن 18 أن يبين الترابط الموجود بين الاستعداد (التهيجية) والحدث الباتولوجي (التهيج)، ولكنه يستطيع أيضا الحفاظ في الوقت ذاته على ثيمة الاضطراب الخاص بعضو يحس، ولكنه إحساس غريب خاص به، بإصابة عامة (إنها الحساسية الخاصة بعضو يقوم بهذا التواصل رغم تقطعه)، كما يحافظ على فكرة الانتشار في الجسم لنفس الاضطراب الذي يمكن أن يصيب كل أجزائه (إن الأمر يتعلق بحركية الليفة التي تسهر على هذا الاتصال، على الرغم من الأشكال المتنوعة التي تتخذها داخل الأعضاء).

ومع ذلك، إذا كان لمقولة «الليفة المتهيجة» هذا الدور في الالتباس الذي لاحظناه، فإنها في الجانب الآخر تسمح لنا بإقامة تمييز صارم داخل الباتولوجيا. فمن جهة يعد المرضى العصبيون أكثر الناس تهيجا، أي أكثر الناس حساسية: دقة الليفة، رقة في الجسم ولكن روح سهلة التأثير، وقلب حزين، و«تشارك حسي» بالغ الحساسية بكل ما يجري حوله. إن هذا النوع من الصدى الكوني - الذي هو إحساس وحركية في الوقت ذاته - يشكل التحديد الأول للمرض. فالنساء اللائي يتمتعن بـ«ليفة ضعيفة» وينسقن، في عطالتهن، مع الحركات الحيوية لمخيلتهن، عادة ما تكن مصابات بأمراض أعصاب، لا تصيب الرجال «الأكثر قوة، والأكثر خشونة والأكثر احتراقا بنار العمل»[104]. إلا أن هذا التهيج الشديد له الخاصية التالية: فهو في عنفوان نشاطه يخفف وينهي ويطفئ أحيانا أحاسيس الروح، كما لو أن حساسية العضو العصبي ذاته تتجاوز القدرة التي تملكها الروح على الإحساس، وتصادر لمصلحتها تنوع الأحاسيس التي يثيرها تهيجها الشديد. إن الجهاز العصبي «يكون في حالة من التهيج والانفعال لدرجة أنه يكون عاجزا عن أن ينقل إلى الروح ما يحس به، كل هذه الخصائص يصيبها عطب، فهي لا تقوم بالربط بينهما»[105]. وبهذا تتحدد فكرة حساسية ليست إحساسا، ولها علاقة عكسية بين هذه الرهافة، وهي رهافة خاصة بالروح وبالجسد، وبين نوم للإحساس يمنع الاهتزازات العصبية من الوصول إلى الروح. إن غياب وعي المصاب بالهستيريا ليس سوى الوجه الآخر لحساسيته. إن هذه

---

(103) Ibid., p. 302.

(104) Ibid., pp. 278-279.

(105) Ibid., pp. 302-303.

العلاقة، التي لم تستطيع مقولة «التشارك الحسي» تحديدها، هي التي جاء بها مفهوم التهيجية، رغم بلورته غير الدقيقة وغموضه داخل فكر الباتولوجيين.

ولهذا السبب ذاته ستتغير دلالة «الأمراض العصبية» بعمق. فما دامت الأمراض العصبية مربوطة بالحركات العضوية للأجزاء السفلى للجسم (من خلال السبل المتعددة والغامضة للتبادلات)، فإنها لن تجد موقعها إلا داخل أخلاق للرغبة: إنها تجسد الرد الصادر عن جسد فظ، لقد كانت عنيفة إلى الحد الذي يؤدي إلى المرض. وبدءا من ذلك نصاب بالمرض لكثرة إحساسنا، ونتألم لتضامن مفرط مع كل الكائنات التي تحيط بنا. لم تعد طبيعتنا الخفية تتحكم فينا، نحن ضحايا كل ما يثير الروح والجسد في هذا العالم.

ونتيجة لكل هذا ازددنا براءة وازداد اتهامنا بالذنب. ازدادت براءتنا لأننا جُرفنا من خلال كل تهيجات الجهاز العصبي، إلى لاوعي كبير واعتقدنا أننا لم نعد مرضى. ولكن ذنوبنا ازدادت، لأن كل الأشياء التي ارتبطنا بها داخل العالم، والحياة التي عشناها، والأمراض التي أصابتنا، والأهواء والتخيلات التي كانت في حوزتنا بكثير من التسامح، انهارت في تهيج الأعصاب لتجد هنا أثرها الطبيعي وعقابها الأخلاقي في الوقت ذاته. إن الحياة كلها سيحكم عليها استنادا إلى درجة التهيج هذه: استعمال مفرط للأشياء غير الطبيعية[106]، حياة حضرية في المدن، قراءة الروايات، فرجات المسرح[107]، تعاطي مفرط مع العلم[108]، «هوى جارف نحو الجنس، أو العادات الإجرامية المدانة أخلاقيا والمضرة فيزيقيا»[109]. إن براءة المريض العصبي ليست في العمق سوى العقاب العادل على ذنوب بالغة العمق: إنه تفضيل العالم على الطبيعة. «حالة مرعبة هذه... إنه عذاب كل الأنفس المؤنثة التي جرفتها العطالة، عالم الملذات الخطيرة، التي وهي تتهرب من الأعمال المفروضة من الطبيعة، عانقت كل أشباح الاعتقادات... وهكذا، فإن الأغنياء يعاقبون على تقاعسهم وثروتهم»[110].

ها نحن على مشارف القرن 19: لقد وصل تهيج الليفة إلى غايته الفيزيولوجية والباثولوجية[111]. وما تركته الآن في حقل الأمراض العصبية، هو رغم كل شيء أمر هام.

---

(106) أي الهواء والشراب، النوم والسهر، الراحة والحركة، الإفرازات والاحتجاز والأهواء.
(Cf. entre autres TISSOT, Traité des nerfs, II, I, pp.3-4).

(107) Cf. TISSOT, Essai sur les maladies des gens du monde.

(108) PRESSAVIN, Nouveau traité des vapeurs, pp. 15--, pp. 222-224.

(109) Ibid., p. 65.

(110) MERCIER, Tableau de Paris, Amsterdam 1783, III, p. 199.

(111) Cf. BROUSSAIS, De l'irritation et de la folie, 2e éd. 1839.

إن الأمر يتعلق من جهة، بتداخل كلي للهستيريا والسوداوية مع الأمراض العقلية. فمن خلال التمييز المركزي بين الحساسية والإحساس ولج المرضان ميدان اللاعقل الذي رأينا أنه يتميز من خلال لحظة أساسية بالخطأ والحلم، أي يتميز بالعمى. وبقدر ما كانت الأبخرة اختلاجات أو تبادلات غريبة عبر الجسد، فإنها قادت إلى الإغماء وفقدان الوعي، إنها لم تكن أبدا جنونا. ولكن حين يصبح الذهن أعمى نتيجة حساسيته الشديدة، فإن هذا سيقوده إلى الجنون.

ولكنها من جهة ثانية، تعطي هذا الجنون مضمونا قائما على الذنب وعقابا أخلاقيا، عقابا عادلا لم يكن خاصا أبدا بالعصر الكلاسيكي. إنها تثقل اللاعقل بكل تلك القيم الجديدة: عوض أن تجعل من العمى شرط إمكانية كل تجليات الجنون، فإنها تصفه باعتباره الأثر النفسي لخطأ أخلاقي. وبهذا، فإنها ستعرض ما كان أساسيا في تجربة اللاعقل للخطر. فما كان عمى سيصبح لاوعيا، وما كان خطأ سيصبح زلة، وكل ما يعين في الجنون التجلي المفارق للاكينونة سيصبح عقابا طبيعيا لداء أخلاقي. وباختصار، ستغير تلك التراتبية العمودية التي كانت تشكل بنية الجنون، منذ دورة الأسباب المادية إلى تسامي الهذيان، من وجهتها وتتوزع على سطح ميدان ستحتله الأخلاق والسيكولوجيا وتتصارعان داخله.

لقد أصبح «الطب العقلي العلمي» للقرن 19 ممكنا.

سيجد هذا الطب حقل سخريته في هذه «الأدواء العصبية» وفي هذه «الهستيريا»، وفيها سيجد جذوره.



الفصل الرابع

أطباء ومرضى

لم يكن الفكر الطبي وممارسته في القرنين 17 و18 يتمتعان بالوحدة، أو على الأقل، بالانسجام الذي عرفا به في عصرنا الراهن. فعالم الشفاء كان ينظم وفق مبادئ تنتمي، بهذا الشكل أو ذاك، إلى ميدان الطب، ولم تكن النظرية الطبية والتحليل الفيزيولوجي وملاحظة الأعراض تقوم دائما بدور المراقبة الدقيقة. وقد سبق أن رأينا كم كان الحجز والاستشفاء منفصلين عن عالم الطب، ولكن في الطب ذاته لم يكن هناك تواصل حقيقي بين النظرية والعلاج.

ولقد حافظ عالم الاستشفاء، بمعنى ما، على صلابته واستقراره، وكان أكثر ارتباطا ببنياته، إلا أنه كان أقل صرامة في تطوراته، وأقل حرية في استشراف تجدد جذري. والآفاق التي استطاعت الفيزيولوجيا اكتشافها مع هارفي Harvey وديكارت وويليس، لم تحدث، في تقنيات العلاج، ابتكارات من نفس المستوى.

أولا لم تختف أسطورة الترياق كلية. ومع ذلك، فقد غيرت كونية آثار علاج من معناها في نهاية القرن 17. ففي صراع الأنتمون(*) كان مازال هناك تأكيد (أو نفي) لفضيلة تنتمي بشكل خالص إلى الجسد، وقادرة على التأثير مباشرة في الداء. ففي الترياق تؤثر الطبيعة ذاتها، وتمحو ما ينتمي إلى الطبيعة المضادة. ولكن سرعان ما حلت النقاشات حول العفيون الذي كان يستعمل في علاج الكثير من الإصابات، وخاصة «أمراض الرأس»، محل الخصومات حول الأنتمون. ولقد عجز وايت عن امتداح فضائل وفعالية هذا العلاج عندما يستعمل ضد أمراض الأعصاب. إنه يقلص من «ملكة الإحساس الخاصة بالأعصاب»، ويخفف، تبعا لذلك، من «الآلام، ومن تلك الحركات غير المنتظمة، والتشنجات التي تحدثها الالتهابات غير العادية»، وهو شديد الفعالية في معالجة التهيج

(*) الأنتمون Antimoine: مادة حديدية كانت تستعمل للعلاج

وكل الاختلاجات، ويُنصح به ضد «التعب والعياء والتثاؤب الناتج عن الحيض المدرار». كما يُنصح به في معالجة «المغص الريِّح» و«اختناق الرئتين والمخاط» و«الربو التشنجي». وباختصار، بما أن الحساسية المحيطة هي الفاعل الأكبر في نقل الأمراض إلى الفضاء الداخلي العضوي، فإن العفيون، بما أن له مفعولا أساسا في إزالة الإحساس، هو فاعل مضاد للمحيط، ويشكل بذلك حاجزا أمام انتشار الداء على طول خطوط الحساسية العصبية. ولن يتأخر هذا النشاط في الاختفاء، فالعصب يصبح حساسا من جديد رغم وجود العفيون، والوسيلة الوحيدة آنذاك ستكون هي «استخراج المزيد منه من الفاكهة، والزيادة في الكمية من حين لآخر»[1]. وهكذا يبدو أن قيمة العفيون الكونية ليست مستمدة من خاصية لا توجد عند غيره وتحتوي على قوة سرية. إن أثره واضح: إنه يقوم بإزالة الإحساس. ولكن بما أن بؤرة استعماله - التي هي النوع العصبي - هي فاعل كوني للمرض، فإن العفيون يستمد معناه من الترياق، وذلك بفعل التوسط التشريحي والوظيفي. إن العلاج ليس عاما في ذاته، إنه كذلك لأنه يندرج ضمن الأشكال الأكثر عمومية لاشتغال الجسم.

لقد كانت ثيمة الترياق في القرن 18 توافقا وتوازنا مرغوبا فيه، لا حقيقة موضوعية، بين امتياز الطبيعة التي تعود للأدوية، وبين فعالية تسمح له بالتدخل في الوظائف العامة للجسم. وكتاب هيكيت Hecquet حول العفيون شاهد على ذلك التوافق الذي ميز الفكر الطبي في تلك المرحلة. لقد كان التحليل الفزيولوجي دقيقا، وتتحدد داخله الصحة من خلال «المزاج المعتدل» للسوائل و«مرونة نوابض» المجسمات، وباختصار، من خلال اللعب الحر بين هاتين القوتين اللتين تتحكمان في الحياة ". وعلى النقيض من ذلك، فإن «أسباب الأمراض مستعارة من السوائل والمجسمات، أي من العيوب أو الإصابات التي تلحق نسيجها وحركتها الخ»[2]. إلا أن السوائل لا تمتلك، في واقع الأمر، سمات خاصة بها: هل هي بالغة السمك أو بالغة السيولة، هل هي متحركة بشكل كبير أم راكدة أم فاسدة؟ إن هذه العناصر لا تشكل سوى آثار حركات المجسمات التي بإمكانها وحدها «طردها من خزانها» و«الدفع بها إلى التحرك داخل الأوعية». إن المبدأ الأساس للصحة والمرض هو إذن «الأوعية التي تنبض... والأغشية التي تضغط» و«خاصية النابض الذي يتحرك ويتهيج وينشر الحيوية»[3]. فما هو العفيون إذن؟ إنه مجسم له خاصية تجعله عندما

(1) WHYTT, Traité des maladies nerveuses, II, pp. 168-174.

(2) P. HECQUET, Réflexion sur l'usage de l'opium, des calmants et des narcotiques, Paris, 1726, p. 11.

(3) Ibid., pp. 32-33.

يتعرض للحرارة «يتطور تقريبا على شكل بخار». وسيكون لنا الحق حينها افتراض أنه يتكون «من خليط من الأجزاء الكحولية والهوائية». وهذه الأجزاء تنتشر بسرعة بمجرد ما يمتص الجسم العفيون: «ويصبح العفيون المنتشر في الأحشاء ما يشبه سحابة من الذرات الفاقدة لكل حساسية التي، وهي تنفذ فجأة إلى الدم، تخترقه بسرعة محملة باللمفا لتضعها في قشرة المادة الدماغية»[4]. هنا سيكون أثر العفيون ثلاثيا طبقا للخصائص الفيزيقية للأبخرة التي ينشرها. فهذه الأبخرة تتكون من أذهان أو «أجزاء خفيفة ورقيقة وذائبة وغير ملحية، كاملة الصقل، وهي شبيهة بذرارة زغب رقيق وخفيف وغير مرئي ومطاطي، ويتسلل، مع ذلك دون عنف، إلى الدماغ»[5]. وبما أنها عناصر ناعمة ومصقولة، فإنها يمكن أن تلتصق بالسطح المنتظم للأغشية دون أن تترك أية فجوة، «تماما كما هو حال مساحتين مستويتين بشكل جيد، تلتصقان بعضهما ببعض». إنها بذلك تدعم الأغشية والألياف. ولكن، بالإضافة إلى مرونتها التي تجعلها شبيهة «بذرارة أو وريقة النوابض»، فإنها تثبت «نبرة الأغشية» وتجعلها أكثر مطاطية. وفي الختام، وبما أنها «جزيئات هوائية»، فإنها قادرة على الاختلاط بشكل كبير مع العصارة العصبية، وتنشطها من خلال «تعديلها» و«تصحيحها»[6].

إن أثر العفيون شامل لأن التحلل الكيميائي الذي يخضع له داخل الجسم يربطه من خلال هذا المسخ، بالعناصر التي تحدد الصحة في حالتها العادية، وتحدد المرض في حالة إصابتها. فمن خلال السيرورة الطويلة للتحولات الكيميائية والتحليلات الفيزيولوجية يستمد العفيون قيمته كدواء كوني. ومع ذلك، فإن هيكيت لا يتخلى عن الفكرة القائلة بأن العفيون يداوي من خلال مزية طبيعية، ففيه يثوي سر يضعه في اتصال مباشر مع مصادر الحياة. إن العلاقة بين العفيون والمرض علاقة مزدوجة: علاقة غير مباشرة، توسطية ومشتقة من تسلسل ميكانيزمات متنوعة، وعلاقة مباشرة دون وسائط وسابقة على أية سببية خطابية، إنها علاقة أصلية وضعت في العفيون جوهرا، روحيا وكحوليا في الوقت ذاته، هو روح الحياة ذاتها: «إن تلك الأرواح الثاوية في العفيون» هي «الخزان الأمين لروح الحياة التي حباهم الله بها. . ذلك أن الله وضع في شجرة (شجرة الحياة)، روحا حية، في حفاظها على الحياة تحمي الإنسان من الموت إذا صان براءته، ووضع في نبتة أيضا الروح التي تعيد الصحة إلى الإنسان المخطئ»[7]. وفي نهاية الأمر، فإن العفيون ليس فعالا إلا في حدود

(4) Ibid., p. 84.

(5) Ibid., p. 86.

(6) Ibid., p. 87.

(7) Ibid., pp. 87-88.

أنه كان منذ البداية نافعا، إن مفعوله يتم وفق ميكانيكية طبيعية ومرئية، ويعود هذا إلى أنه قد تلقى سرا من الطبيعة.

فعلى امتداد القرن 18 ستلتف فكرة فعالية الدواء حول ثيمة الطبيعة، ولكن دون أن تتخلص من غموضها. إن نمط فعل الدواء يتبع تطورا طبيعيا وخطابيا، إلا أن مبدأ فعله هو قرب جوهري، تواصل أصلي مع الطبيعة، وانفتاح على مبدئها[8]. وضمن هذا الالتباس، يجب فهم الامتيازات المتتالية التي أُسندت، في القرن 18، للأدوية «الطبيعية»، أي إلى تلك التي يختفي مبدأها في الطبيعة، إلا أن نتائجها ظاهرة في فلسفة الطبيعة: الهواء والماء والأيْثر والطاقة. وحافظ الترياق في هذه الثيمات العلاجية على حياته، وقد مسخ، كما رأينا، ولكنه ظل يشكل عائقا أمام البحث عن دواء نوعي، والأثر المحدد في علاقة مباشرة مع العرض الخاص أو السبب الخاص. إن عالم الاستشفاء ظل، إلى القرن 18، في جزء كبير منه، ضمن فضاء العمومية المجردة.

ولكن ذلك لم يكن إلا في جزء صغير منه فقط. فقد وقفت الامتيازات المحلية للفعاليات الخاصة ضد امتياز الترياق، منذ القرون الوسطى وما تزال. فما بين ميكروكوزم المرض وماكروكوزم الطبيعة، رُسمت منذ مدة مجموعة من الخطوط ستقيم نسقا مركبا من التقابلات وتحافظ عليه. وقديمة هي تلك الفكرة القائلة بأن لا وجود في العالم لمرض، أو وجه من وجوه الداء لا يمكن القضاء عليه، فقط يجب أن يحالفنا الحظ، ونعثر على ترياق، وهذا الترياق موجود، ولكن في منطقة بعيدة داخل الطبيعة. إن المرض لا يوجد في حالة بسيطة، فالمرض قابل للاحتمال: «فقديما كانت الحشائش جيدة عند المجنون ومعادية للجلاد»، فسريعا ما سيعاد تأويل استعمال النباتات والملح في العرف الصيدلي العقلاني ويوضع ضمن رابط خطابي مع اضطرابات الجسد الموضوع للمعالجة. ومع ذلك، فقد كانت هناك، في العصر الكلاسيكي، منطقة للمقاومة: وهو ميدان الجنون. لقد ظلت هذه المنطقة طويلا في اتصال مباشر مع العناصر الكونية وزعتها حكمة العالم على أسرار الطبيعة. والغريب أن أغلب هذه الأطروحات المضادة المشكلة كلها من الجنون، ليست من نظام النبات، إنها تدخل ضمن سيادة الإنساني أو ضمن سيادة المعدني. إن الأمر تم كما لو أن السلطات المطلقة للاستلاب التي تمنحه مكانا كاملا ضمن أشكال الباتولوجيا لا يمكن اختصارها إلا من خلال الأسرار الأكثر عمقا للطبيعة، أو على العكس من ذلك، من خلال الجواهر الأكثر دقة التي تكون الشكل المرئي للإنسان. ظاهرة خاصة بالروح

(8) إن النقد ينجز باسم نفس المبادئ ومبرراته. فقاموس جيمس يقرر أن العفيون يسرع بالهوس: «والسبب في ذلك الأثر هو أن هذا الدواء غني بكبريت متطاير وعدو للطبيعة».
(Dictionnaire des sciences médicales, loc. cit.).

وبالجسد، علامة من طبيعة إنسانية خالصة توجد في حدود الخطيئة، دلالة على انهيار، ولكنها تذكير أيضا، بالسقوط ذاته. إن الجنون لا يمكن أن يشفى إلا من خلال الإنسان وغطائه الفاني ككائن مخطئ. إلا أن المخيلة الكلاسيكية لم تتخلص كلية من الثيمة التي تقول بأن الجنون مرتبط بقوى ظلامية، بقوى ليلية للعالم، وتمثُل باعتبارها صعودا للأعماق من قلب الأرض حيث تسود الرغبات والكوابيس. إنها تشبه إذن الأحجار والماسات وكل تلك الكنوز الغامضة التي تحمل في بريقها ثروة ولعنة في الوقت ذاته: إن ألوانها الحارة تحيط بجزئية من الليل. إن قوة هذه الثيمات الأخلاقية والمخيالية التي حافظت على سلامتها لمدة طويلة، تفسر، دون شك، لماذا نصادف، إلى نهاية العصر الكلاسيكي، حضور هذه الأدوية الإنسانية والمعدنية التي كانت تستعمل بعناد في علاج الجنون، ضدا على أغلب التصورات الطبية لتلك المرحلة.

وفي سنة 1638 سيترجم جان دو سير Jean De Serres «الأعمال الصيدلية» الشهيرة لجان دو رينو Jean de Renou حيث نقرأ ما يلي: «إن مؤلف الطبيعة قد بث بقوة إلهية في كل الأحجار الكريمة بعض المزايا التي تفرض على الملوك والأمراء أن يزينوا بها تيجانهم. . . . ولاستعمالها من أجل الحصول على بعض البركات، ومن أجل معالجة الأمراض والحفاظ على الصحة»(9). إن اللازورد مثلا «إذا وضع في اليد لا يقوي البصر فحسب، بل يحافظ على نشاط القلب، وإذا غُسل وهُيئ بشكل جيد، فإنه يصفي المزاج العصبي دون خطر». والزمرد يُخفي، من بين كل الأحجار الكريمة، قوى عديدة ومتنوعة. إن ميزته الأساس هي السهر على الحكمة والفضيلة ذاتهما. وحسب جان دورونو، فإنه «لا يحمي من الداء القديم أولئك الذين يضعونه في الأصبع محاطا بالذهب فحسب، ولكنه يقوي أيضا من الذاكرة ويساعد على مقاومة موجات الشهوة؟ يحكى أن ملكا من المجر كان غارقا في حب زوجته، فأحس بأن الزمردة الجميلة التي كان يضعها في أصبعه تمتلئ بثلاث قطع كلما اشتهى زوجته، فقد كانت الزمردة تحب الطهارة كثيرا»(10). ما كنا نذكر هذه المعتقدات في هذا المقام، لو لم تكن حاضرة، وبطريقة لافتة للنظر، في الأعراف الصيدلانية وكتب الطب في القرنين 17 و18. صحيح أنه قد تم التخلي عن الممارسات التي كانت تبالغ في استعمال السحر. ولقد رفض لوميري Lemery في قاموسه: «قاموس المخدرات» الاعتراف بالمزايا التي تسند إلى الزمرد: «يدعون أنها نافعة ضد الصرع إذا

---

(9) Jean DE RENOU, Œuvres pharmaceutiques, traduites par de serre, Lyon, 1638, p. 405.

(10) Ibid., pp. 406-413.

وقبل هذا بكثير قال ألبيرت وبولشديت إن الزبرجد «يأتي بالحكمة ويطرد الجنون»، ويرى بيلتوليمي أن الزبرجد «يطرد الخُبال».

وضعت كتميمة، إلا أن هذه المزايا الأخيرة هي مزايا خيالية». ولكن إذا رفضت التميمة باعتبارها توسطا للفعالية، فهناك حرص على ألا تُسلب الأحجار الكريمة من سلطاتها. إنها توضع من جديد ضمن العنصر الطبيعي حيث تتخذ المزايا هيئة عصارة غير مدركة يمكن استخراج أسرارها من جوهرها. إن الزمردة التي توضع في الأصبع لا سلطة لها، أما إذا مزجت بملح المعدة وخِلط الدم وروح الأعصاب، فإن مفعولها سيكون أكيدا، وستكون ميزتها طبيعية. إن الزمردة - والكلام دائما للوميري - «صالحة لأن تستعمل من أجل تليين الأخلاط الحامزة(*) إذا تم سحقها وتم تناولها كجرعات عن طريق الفم»(11).

وفي الطرف المقابل للطبيعة اعتبر الجسم الإنساني ذاته، إلى حدود القرن 18، علاجا مفضلا للجنون. ففي الخليط المعقد الذي يُكَوِّن الجسم أخفت الحكمة الطبيعية أسرارا يمكنها، وحدها، مقاومة ما اخترعه الجنون الإنساني من فوضى واستيهامات. وهذه أيضا ثيمة قديمة مفادها أن في الإنسان الميكروكوزم وضعت عناصر من العالم، عناصر هي في الوقت ذاته مبادئ للحياة والصحة. ويلاحظ لوميري أن في «أجزاء الإنسان وزوائده الفطرية وفضلاته» أربعة أجسام أساسية: «الزيت والملح المجنح المختلط والمغلف والفلغومات والتراب»(12). إن علاج الإنسان بالإنسان معناه مقارعة العالم لفوضى العالم، ومقارعة الجنون بالحكمة والطبيعة المضادة بالطبيعة. «إن شعر الإنسان صالح للتخلص من الأبخرة إذا أُحرق وشمه المريض... إن بول الإنسان الحار صالح ضد الأبخرة الهستيرية»(13). وينصح بيشوس Buchoz بتناول حليب امرأة، وهو طعام طبيعي بامتياز، (بيشوس يقول هذا بعد روسو) في معالجة كل الأمراض العصبية، والبول لمعالجة «كل أشكال الأمراض السوداوية»(14). إلا أن الاختلاجات، بدءا من التشنجات الهستيرية إلى الصرع - هي التي تثير الانتباه أكثر في العلاج الإنساني - خاصة تلك التي يمكن أخذ عينة منها من الجمجمة، أكثر الأجزاء قيمة في جسم الإنسان. ففي الاختلاجات عنف لا يمكن معالجته

(*) acre

(11) LEMERY, Dictionnaire universel des drogues simples, éd. 1759, p. 821. Cf. aussi Mme DE SEVIGNE, Œuvres, t. VII, p. 411.

(12) LEMERY, Dictionnaire universel des drogues, article Homo, éd. de 1759, p. 429 Cf. également Moïse CHARAS, Pharmacopée royale, éd. de 1676.

يمكن القول لا وجود لأي جزء ولا إفراز ولا سيولة زائدة لا في الرجل ولا في المرأة لا يمكن للكيمياء علاجها والتخفيف من الأدواء.

(13) Ibid., p. 430.

(14) BUCHOZ, Lettre périodiques curieuses, 2e et 3e. Compte rendu in Gazette salutaire, XX et XXI, 18 et 25 mai 1769.

إلا بالعنف، ولهذا السبب استعملت جمجمة المشنوقين أو الذين قتلوا ولم توضع جثتهم في القبر[15]. ويستشهد لوميري بالاستعمال الدائم لمسحوق عظام الجمجمة. إلا أن هذا البلسم، إذا صدقنا ما يقوله، ليس «سوى رأس ميت» ولا قيمة له. ويستحسن أن نستعيض عنه بجمجمة أو دماغ «شاب مات حديثا موتا عنيفا»[16]. وضد الاختلاجات أيضا يستعمل دم الإنسان الطازج، مع الحرص على عدم المبالغة في ذلك لأن الإسراف فيه يؤدي إلى الهوس [17].

ها نحن مع التحديد المضاعف لصورة الدم داخل منطقة أخرى للفعالية العلاجية: تلك الخاصة بالقيم الرمزية. ولقد شكل هذا الأمر عائقا أمام خلق حالة تناسب بين الأعراف الصيدلانية وبين الأشكال للطبية والفزيولوجيا. ولقد حافظت بعض الأنساق ذات الطابع الرمزي الخالص على قوتها إلى نهاية العصر الكلاسيكي، وقد نقلت، في رحلتها تلك، ما هو أكثر من الوصفات وأكثر من الأسرار التقنية، لقد نقلت صورا ورموزا غامضة تعود إلى الحلمية الخالدة. الثعبان، وهو إحالة على السقوط، وعلى شكل مرئي للإغواء، العدو الكبير للمرأة، ويندرج عندها ضمن عالم التوبة، باعتباره علاجا ثمينا. ألم يكن من الضروري أن يتحول ما كان يشكل سببا في الخطيئة والموت إلى سبب في الشفاء والحياة؟ ومن بين كل الحيات، فإن أكثرها سما هي الأكثر فعالية ضد الأبخرة وأمراض النساء. ولقد كتبت مدام دو سيفينيي قائلة: «أنا مدينة للحيات في تمتعي بصحة جيدة، إنها تهدئ الدم وتطهره وتنعشه». ولهذا كانت ترغب في الحصول على حيات حقيقية، لا علاج في قارورة أو منتوج صيدلي، حيات حقيقية موجودة في الحقول: «يجب أن تكون هناك حيات حقيقية، لا مجرد مسحوق، إن المسحوق يسخن، إلا إذا تناولناه مع الحساء أو مع قشدة مطهوة، أو وجبة منعشة. توسلوا إلى السيد بواسي لكي يحضر لكم دزينة أفاعي من بواتو، في كيس موزعة على ثلاثة أو أربعة، لكي تتمكن تلك الأفاعي بالاستمتاع براحتها، مع الصوت والرغوة. تناولوا اثنين كل صباح، افصلوا الرأس عن الجسد، اسلخوها وقطعوها إلى أجزاء، واحشوها في بطن دجاجة. وواظبوا على هذه الوصفة لمدة شهر»[18].

أما في ميدان آلام الأعصاب، فقد وسعت المخيلة وعنف الحب والقيم الرمزية من دائرة استيهاماتها. لا يمكن إخماد الحماس إلا بالحماس. ويجب أن تكون هناك أجسام

---

(15) Cf. Raoul MERCIER, Le Monde médical de Touraine sous la révolution, p. 206.

(16) LEMERY, Pharmacopée universelle, p. 124 ; p. 359 et p. 752.

(17) BUCHOZ, loc. cit.

(18) Mme DE SEVIGNE, Lettre du 8 juillet 1685, Œuvres, t. VII p. 421.

حية، عنيفة وكثيفة، بالغة التوهج في البؤر البالغة الاتقاد، من أجل التخفيف من الشهوات اللامتناهية للجنون. وقد اقترح بيانفيل Bienville في كتابه «هوامش الوصفات» (*) الذي صدر بعد كتابه «دراسة في الاغتلام» (**) 17 دواء ضد الحب المندفع، وأغلبها مستعار من الوصفات النباتية التقليدية، إلا أن الوصفة الخامسة عشرة تحيل على خيمياء غريبة مضادة للحب: يجب أخذ «زئبق ممزوج مع زُنجفرى وسحقه مع غرامين من الذهب وتناوله خمس مرات متتالية، ثم تسخينه فوق الرماد مع روح الخلط، وتقطير الكل خمس مرات قبل وضعه خمس ساعات فوق الفحم الملتهب. وعندما يصبح مسحوقا يعطى للفتاة ثلاث حبات لتلتهب مخيلتها بخرافات حية»[19]. فكيف لا تنتصر كل هذه الأجسام الثمينة والعنيفة المنشطة خفية بتوقد لا يوصف المسخن مرارا إلى حدود الجمر الملتهب على الحرارة العابرة لجسد الإنسان، وعلى كل ذلك الغليان للأخلاط والرغبات- وكل ذلك استنادا إلى السحر القديم: الدواء بالداء؟ إن حقيقتها الحرارية تقتل تلك الحرارة الكئيبة وغير المعلن عنها. لقد ظهر نص بيانفيل سنة 1778.

فهل يمكن أن نندهش، بعد كل هذا، أن نعثر في الأعراف الصيدلانية الجديدة للوميري على هذه الوصفة لخليط عسلي خاص بالطهارة ينصح به ضد الأمراض العصبية، ودلالاته العلاجية مستوحاة كلها من قيم رمزية لطقس ما؟ «خذوا الكافور وعرق السوس وبذور العنب والبنج ومعجون الورود والنيلوفر وسيرو النيلوفر. . . تناولوا ثلاث جرعات مع كأس من اللبن أخمد فيه حديد ساخن»[20]. ستنطفئ الرغبة واستيهاماتها في صمت القلب، كما تنطفئ جذوة الحديد في أكثر الأشربة براءة وطفولية. وقد ظلت هذه الخطاطات الرمزية حية تعاند الزمن، في طرق العلاج في العصر الكلاسيكي. إن التأويلات الجديدة التي اقترحت بأسلوب الفلسفة الطبيعية والتعديلات التي من خلالها كانت عملية التخفيف من أشكالها الطقوسية الحادة، لم تنجح في القضاء عليها. ولقد كان الجنون بكل قوته المغلقة وارتباطاته الأخلاقية، يجذب نحوه ويحمي مجهودات فكر وضعي، هذه الأدوية ذات الفعالية الرمزية.

إلى متى سيتحمل الحلتيت (***) مهمة طرد كل هذه الرغبات السيئة والشهوات المحرمة التي كانت فيما سبق تصعد إلى الصدر والقلب والرأس والدماغ والرحم المتحرك

(*) Appendice des formules

(**) Traité des nymphomanies

(19) BIENVILLE, loc. cit., pp. 171-172.

(20) LEMERY, loc. cit.

(***) الحلتيت l'assa fetida: رائحة كريهة تنبعث من جذع نبات.

ذاته، من جسم الهستيري؟ وهو طرد اعتبره إتمولر Ettmuler، إلى ذلك الحين، طردا حقيقيا. فالروائح عنده لها سلطة الجذب والنبذ على الأعضاء المتحركة للجسم الإنساني. طرد سيصبح اطرادا مثاليا، ليصبح في القرن 18 خارج أي ميكانيكية للحركات العكسية، مجرد مجهود لخلق التوازن والحد من الإحساس وإلغائه في نهاية المطاف. استنادا إلى هذه الدلالة سينصح وايت بالحلتيت: إن العنف الكريه لرائحته سيقلص من تهيج كل العناصر الحساسة للنسيج العصبي الذي لم تطله سلطتها، ويختفي الألم الهستيري المحدد خاصة في أعضاء البطن والصدر: «إن هذه الأدوية في خلقها لتأثير قوي ومفاجئ على الأعصاب البالغة الحساسية للأنف، لا تستثير مجمل الأعضاء التي لها اتصال مع هذه الأعصاب والدفع بها إلى الفعل فحسب، بل تسهم في الخفض أو تدمير الإحساس الكريه الذي يحس به جزء من الجسم الذي من خلال آلامه يتسبب في الإغماء»[21]. إن صورة رائحة يصد فوحانها القوي العضو، انمحت لصالح ثيمة مجردة لحساسية تنتقل وتتحرك في مناطق معزولة، ولكن لا يتعلق الأمر هنا سوى بانزلاق في التأويلات التأملية لخطاطة رمزية ستستمر في الحياة: خطاطة ضد التهديدات الآتية من أسفل من خلال المحافل العليا.

ولقد واصلت كل هذه الترابطات الرمزية المحيطة بالصور والطقوس والإكراهات الأخلاقية القديمة تنظيم، ولو جزئيا، أساليب التطبيب التي كانت سائدة في العصر الكلاسيكي. وقد شكلت بذلك أنوية للمقاومة من الصعب جدا التحكم فيها.

ولقد كان من الصعب القضاء عليها كليا لأن الجزء الكبير من الممارسة الطبية لم يكن تحت سيطرة الأطباء أنفسهم. فقد كان ما يزال هناك في القرن 18 متن تقني بكامله للعلاج لم يستطع لا الطب ولا الأطباء مراقبته أبدا، لأنه كان ينتمي إلى بعض المشعوذين الذين ظلوا أوفياء لوصفاتهم وأرقامهم ورموزهم. ولقد كانت احتجاجات الأطباء تتزايد يوما بعد يوم إلى نهاية العصر الكلاسيكي. وقد أصدر طبيب من ليون سنة 1772 نصا بالغ الدلالة بعنوان: «الفوضى الطبية»: «إن جزءا كبيرا من الطب العملي يوجد بين أيدي أناس غرباء عن هذا الفن، الحمقى وسيدات الرحمة والمشعوذين والمجوسيين والمرممين والممرضين والكهنة ورجال الدين وأصحاب العقاقير وأصحاب الأعشاب والجراحين والصيدلانيين؛ كل هؤلاء يعالجون من الأمراض ويعطون من الأدوية أكثر مما يعطيه الأطباء»[22]. إن هذا التجزيء الاجتماعي الذي يفصل، داخل الطب، بين الممارسة والنظرية، كان بالغ

---

(21) WHYTT, Traité des maladies nerveuses, t. II, p.309.

(22) T.-E. GILIBERT, L'Anarchie médicinale, Neufchâtel, 1772. t. II, pp. 3-4.

الحساسية في ميدان الجنون: فمن جهة كان الحجز يفرق بين المستلب والعلاج الطبي، ومن جهة ثانية، كان المجنون الذي يتمتع بحرية، أكثر من غيره عرضة لتلقي علاج مشعوذ. فعندما فتحت دور الصحة أبوابها في النصف الثاني من القرن 18 في فرنسا وإنجلترا في وجه الحمقى، كان الدواء المقدم إلى المرضى يتم على يد الحراس لا على يد الأطباء. وكان من الضروري انتظار مذكرة دوبلي Doublet في فرنسا، وتأسيس دار الشفاء في إنجلترا لكي يدخل الجنون رسميا ضمن الممارسة الطبية. ولقد كان قبل ذلك مرتبطا، من جوانب عدة، بعالم من الممارسات خارج الطب، كانت مقبولة ولها موقع هام داخل التقاليد المتداولة، إلى حد أنها فرضت على الأطباء أنفسهم. وهذا ما يضفي ذلك المظهر المفارق، وذاك الأسلوب المتنافر للوصفات الطبية. ولقد تصارعت داخل هذه الممارسات أشكال الفكر والعصور التقنية ومستويات التطور العلمي، دون أن يكون هناك انطباع أن هذا التناقض تم التعاطي معه باعتباره كذلك.

* * *

ومع ذلك فإن العصر الكلاسيكي هو الذي أعطى مقولة العلاج كامل معناها.

إنها فكرة قديمة دون شك، ولكنها ستتخذ كامل معناها من كونها حلت محل الترياق. فالشائع أن هذا الترياق يقضي على كل الأمراض (أي كل الآثار الناتجة عن أي مرض ممكن). أما العلاج فإنه سيقضي على المرض كله (أي مجموع ما يحدد المرض ويتحدد من خلاله). وعلى هذا الأساس، فإن لحظات العلاج يجب أن تركز على اللحظات المكونة للمرض. فانطلاقا من هذه المرحلة، بدأ النظر إلى المرض ضمن وحدة طبيعية تحدد للتطبيب وصفته المنطقية، وتحدده من خلال حركتها ذاتها. فمراحل العلاج والأطوار التي يمر منها واللحظات التي تشكل كيانه، يجب أن تنصب على الطبيعة المرئية للمرض، وأن تتبنى تناقضاته وتقتفي أسبابه. بل هناك ما هو أكثر: يجب أن تنتظم وفق آثاره الخاصة وأن تصحح نفسها. وأن تعوض تدريجيا المراحل التي يمر منها الاستشفاء، وأن تتناقض مع نفسها إذا تطلبت ذلك طبيعة المرض والأثر المؤقت الناتج عنها.

وعليه، فإن كل علاج هو في الوقت ذاته ممارسة وتفكير عفوي في الذات وفي المريض، وفي العلاقة الرابطة بينهما. إن النتيجة ليست معاينة فحسب، بل تجربة، ومن هذه المحاولة تولد النظرية الطبية. شيء ما سيرى النور وسيصبح حقلا للبعد الإكلينيكي. حقل سيكون الرابط الجدلي داخله بين الممارسة والتطبيق، رابطا مدعما بمواجهة مباشرة بين الطبيب والمريض. سترتبط الآلام بالمعرفة ضمن وحدة تجربة ملموسة. وتقتضي هذه التجربة لغة مشتركة، تواصلا على الأقل من طبيعة خيالية بين الطبيب والمريض.

والحال أن العلاجات في ميدان الأمراض العقلية في القرن 18 قد اكتسبت أكثر النماذج تنوعا وتوطدت باعتبارها تقنيات مفضلة في الطب. كما لو أنها، في حالتها تلك، كانت تقتضي، وبشكل مفضل، إقامة، ذلك الحوار بين الجنون والطب، وهو حوار رفضه الحجز بتعنت كبير.

ولقد ولد، داخل هذه العلاجات التي اعتبرت مجرد نزوة، طب عقلي قائم على الملاحظة، وميلاد حجز من طبيعة استشفائية، وولد ذلك الحوار بين المجنون والطبيب الذي سيستعير منه بينال ولوريت وشاركو وفرويد قاموسا غريبا.

فلنحاول الآن تجميع بعض الأفكار التطبيبية التي نظمت علاج الجنون:

1 - التقوية: هناك في الجنون، حتى في أشكاله الأكثر تهيجا، مكون ضعف. فإذا كانت الأذهان موضع حركات غير منتظمة، فذلك لأنها لا تملك ما يكفي من القوة والثقل لتتابع مركز سيرها الطبيعي؟ فإذا كنا نلاحظ مرارا الكثير من التشنجات والاختلاجات في أمراض الأعصاب، فإن ذلك يعود إلى كون الليفة تكون بالغة الحركة أو بالغة التهيج، أو شديدة الحساسية للاهتزازات. وفي جميع الحالات، فإنها تشكو من غياب القوة. فخلف العنف الظاهري للجنون، الذي يبدو أحيانا وكأنه يضاعف بشكل كبير من قوة المهووس، هناك دائما ضعف خفي، نقص جوهري في المقاومة. إن سخط المجنون ليس في واقع الأمر سوى ضعف سلبي. يجب إذن البحث عن علاج يعطي الأذهان أو الألياف قوة، ولكنها قوة هادئة، قوة لا يمكن لأي فوضى أن تهزها، لأنها متضمنة منذ البداية في سير القانون الطبيعي. فما يفرض أكثر من صورة حيوية وقوة، هو صورة صلابة تشتمل على ثيمة مقاومة جديدة، مطاطية فتية، ولكنها خاضعة ومدجنة. يجب البحث عن قوة مستقاة من الطبيعة من أجل تدعيم الطبيعة ذاتها.

كان هناك حلم بعلاج «ينحاز، إن جاز التعبير» إلى الأذهان و«يساعدها على هزم الأسباب التي تؤدي بها إلى الاختمار». إن الانحياز إلى الأذهان معناه الصراع ضد التهيج العبثي الذي تكون الأذهان عرضة له، وتمكينها أيضا من التخلص من كل فوران كيميائي يزيد من حرارتها ويشوش عليها. وأيضا إعطاؤها ما يكفي من الصلابة لكي تقاوم الأبخرة التي تحاول خنقها وتجميدها، والتطويح بها داخل زوبعتها.

وضد الأبخرة، تقوى الأذهان «من خلال الروائح الأكثر نتانة». إن الحساسية الكريهة تنشط الأذهان التي تثور، بمعنى ما، وتوضع بقوة هناك حيث يجب صد الهجوم. ومن أجل هذا يُستعمل «الحلتيت وزيت العنبر والجلد والأجنحة المحروقة، وكل ما يمكن أن يمنح الروح أحاسيس حية وكريهة». وضد الاختمار يجب تناول الترياق و«روح شاراس

المضادة للصرع»، وخاصة ماء ملكة هنغاريا الشهير[23]، وستختفي الحموضة وتستعيد الأذهان وزنها الحقيقي. وينصح لانغ Lang بإخضاع الأذهان لحساسية وحركات رائعة وموزونة ومنتظمة لكي تستعيد حركتها الأصلية: «فعندما تستبعد الأذهان الحيوانية وتتفتت يجب إعطاؤها علاجا مهدئا للحركة لكي تعود إلى حالتها الطبيعية، تماما كما هو الشأن مع الموضوعات التي تمنح الروح شعورا باللذة الناعمة والمعتدلة، كالروائح الجذابة والتجول في الأماكن الجميلة ورؤية الأشخاص الظرفاء والموسيقى»[24]. إن هذه النعومة وتلك الجاذبية المناسبة وتلك الحيوية التي لا غاية من ورائها سوى حماية الجسم، هي وسائل تدعم، داخل الجسم، العناصر الهشة التي تخلق تواصلا بين الجسم والروح.

وليس هناك، دون شك، من طريقة منظمة أكثر من ذلك الجسم الذي هو في الوقت ذاته صلب ومطواع ومقاوم، ولكنه طيع بين يدي الإنسان الذي يستطيع أن يشكله من أجل غاية: إنه الحديد. إن الحديد يشتمل، في طبيعته الأصلية، على كل الخصائص التي تصبح سريعا متناقضة فيما بينها عندما تُفصل عن بعضها البعض. فلا شيء مثله يقاوم ولا شيء مثله يقبل الخضوع، إنه معطى في الطبيعة، ولكنه طوع كل التقنيات الإنسانية. فهل يمكن للإنسان أن يساعد الطبيعة ويمنحها مزيدا من القوة من خلال وسيلة أكيدة - أي قريبة من الطبيعة وخاضعة للإنسان - هل يمكن أن يفعل ذلك إلا من خلال الاستعانة بالحديد؟ عادة ما تتم الإحالة على المثال القديم ل ديوسكوريد Dioscoride الذي يعطي الطابَع الجامد للماء خصائص القوة التي كانت غريبة عنه من خلال وضع قضيب ساخن داخله. إن حرارة النار والحركية الهادئة للماء، وتلك القوة الخاصة بالحديد الذي يعالج حتى يصبح مرنا - كل هذه العناصر مجتمعة تمنح الماء سلطات التقوية والحيوية والدعم التي تُنقل إلى الجسم. إلا أن الحديد بالغ الفعالية حتى خارج أي تهيئة. فسيدنهام ينصح به في حالته الأكثر بساطة من خلال الاستيعاب المباشر لسُحالة الحديد[25]. ولقد تعرف وايت على رجل كان يتناول ما يقارب 203 حبة من أجل العلاج من حالة ضعف في الأعصاب تحولت إلى سوداوية[26]. وإلى هذه المزايا المتعددة، يضيف الحديد مزية أخرى، هي أنه ينقل مباشرة دون وسيط ولا تحول. فما ينقله ليس جوهره بل قوته. إنه وهو القوي، يا

---

(23) مدام دوسيفيني كانت تستعملها كثيرا، وكانت تجدها «جيدة ضد الحزن».
(cf. lettres du 16 et du 20 octobre 1675, Œvres, t. IV, p. 186 et p. 193). La recette en est citée par Mme FOUQUET, Recueil de remèdes faciles et domestiques, 1678, p. 381.

(24) LANGE, Traité des vapeurs, pp. 243-245.

(25) SYDENHAM, Dissertation sur l'affection hystérique in Médecine pratique, trad. Jault, p. 571.

(26) WYHTT, Traité des maladies nerveuses, t. II, p. 149.

للمفارقة، يتحلل بسرعة داخل الجسم، ولا يضع داخله سوى خصائصه دون صدأ أو فضلات. ومن الواضح أن الأمر يتعلق هنا بمجموعة من الصور الخاصة بالحديد النافع التي تتحكم في الفكر الخطابي، وأفضل بكثير من الملاحظة ذاتها. فإذا كان هناك تجريب، فإنه لا يتم من خلال الكشف عن تسلسل إيجابي، بل يتم من أجل الإمساك بذلك التواصل المباشر للنوعيات. ولقد أعطى رايت Wright ملح مارس لكلب ولاحظ بعد مرور ساعة أن الكيلوس(*) إذا مزج بصباغة جوزة نباتية لا يكشف عن اللون الأرجواني الناصع الذي يتخذه الكيلوس لو أنه مزج بالحديد. وهذا معناه أن الحديد دون أن يصل إلى مرحلة الهضم، ودون أن يمر عبر الدم، ودون أن يتسرب كلية إلى الجسم، يقوي مباشرة الأغشية والألياف. ويبدو أن تدعيم الأذهان والأعصاب هو استعارة إجرائية تستدعي نقلا للقوة خارج أي دينامية خطابية، أكثر مما هو أثر قابل للمعاينة. إن القوة تمر عبر التَّماس خارج أي تبادل جوهري وخارج أي تواصل حركي.

2 - التطهير: احتقان في الأحشاء وغليان أفكار خاطئة، واختمار الأبخرة والعنف، وفساد السوائل والأذهان - إن الجنون يستدعي سلسلة من العلاجات كل منها يمكن ربطه بنفس العملية التطهيرية.

لقد كان هناك حلم بتطهير شامل: أبسط العلاجات ولكن أكثرها استحالة. لقد كان هذا العلاج يكمن في إحلال دم صافي وخفيف تبعد حركته الهذيان، محل دم ثقيل ومكثف يعج بالأخلاط الحامزة لمكتئب. ففي سنة 1662 سيقترح موريتز هوفمان Moritz Hoffman نقل الدم كعلاج للاكتئاب. سنوات بعد ذلك لاقت الفكرة نجاحا لا بأس به، الشيء الذي دفع بـ«جمعية الفلسفة» في لندن إلى القيام بمجموعة من التجارب على المصابين بهذا الداء الموجودين في بيت لحم. ورفض ألان Allen الطبيب المكلف في هذه المؤسسة ذلك[27]. إلا أن دونيز Denise سيجرب ذلك على مرضاه المصابين بالاكتآب العشقي. فقد أخذ 10 أوقيات من دم مريض، وعوضها بكمية أقل مأخوذة من الشريان الفخذي لثور. وأعاد الكرة في اليوم الموالي إلا أن العملية هذه المرة اقتصرت على كمية أقل. وهدأ المريض، وفي اليوم الموالي بدأ ذهنه يصفو، أياما بعد ذلك استرد عافيته: «وكل أساتذة مدرسة الجراحة يؤكدون ذلك»[28]. إلا أن هذه التقنية سيتم التخلي

(*) CHYLE الكليوس: مستحلب الطعام المهضوم قبل امتصاصه في الأمعاء.

(27) LAEHR, Gedenklage der Psychiatrie, p. 316.

(28) ZILBOORG, History of Psychiatry, pp. 275-276.

لقد كان إتمولر ينصح بنقل الدم في حالة الهذيان الاكتئابي .(Chirurgia transfusioria, 1682)

عنها سريعا رغم المحاولات اللاحقة(29).

وكان يُفضل استعمال التطبيب الذي يحمي من الفساد، فنحن «نعرف من خلال تجربة ما يقارب ثلاثة آلاف سنة أن المر المكاوي(*) والألوة(**) تحافظان على سلامة الجثث»(30). أليست هذه الإصابات الخاصة بالجسد شبيهة بتلك المصاحبة لأمراض الأمزجة؟ وبناء عليه، لا شيء يمكن أن ينصح به ضد الأبخرة من المواد كالمر المكاوي والألوة، وخاصة إكسير براسيلس(***) (31). ولكن يجب أن نفعل أكثر من مجرد الوقاية من الفساد، يجب تدمير هذه الإصابات. ومن هنا جاءت العلاجات التي تهاجم الإصابات ذاتها، إما من خلال انتشال المواد المفسدة ذاتها، وإما من خلال تذويبها. إن الأمر يتعلق بتقنيتين: تقنية الانتشال وتقنية التطهير.

وتنتمي إلى التقنية الأولى كل الطرق الفيزيقية التي تحاول خلق جراحات أو ندوب في ظاهر الجسم، هي في الآن نفسه مركز للتعفن الذي لفظه الجسم، وبؤرة للإفراغ نحو العالم الخارجي. وهكذا يشرح فولاوز Follwes الميكانيكية النافعة لزيت الدماغ. ففي الجنون «تسد أبخرة سوداء الحركية الدقيقة التي تمر منها الأذهان الحيوانية». فالدم حينها يحرم من اتجاهه ويتراكم في عروق الدماغ ويسد منافذها ويتجمد، ويبقى كذلك إلا إذا تم تحريكه بحركة قوية «تشوش على الأفكار». فزيت الدماغ له امتياز استثارة «البشرات الصغيرة في الرأس»، وتطلى بالزيت لكي لا تجف بحيث يظل النسيج مفتوحا «في وجه الأبخرة السوداء الثابتة في الدماغ»(32). إلا أن الجروح والمياسم في الجسم تحدث نفس الآثار. وهناك افتراض يقول إن أمراض الجلد كالجرب والحساسية، أو مرض الزهري يمكن أن تضع حدا لحالة جنون. حينها يخرج التعفن من الأوعية والدماغ، لكي ينتشر على ظاهر الجسم ويكتسحه. ففي نهاية القرن اعتاد الناس تلقيحَ الجرب في الحالات الصعبة للهوس. وقد نصح دوبلي في «توجيهاته» سنة 1785 لمدراء المستشفيات: إذا لم يقض

(29) La transfusion est encore citée comme remède de la folie par DIONIS, Cours d'opération de chirurgie (Démonstration VIII, p. 408), et par MANJET, Bibliothèque médico-pratique, III, liv. IX, pp. 334 et sq.

(*) المر المكاوي: myrrhe

(**) الألوة: Aloes

(30) LANGE, Traité des vapeurs, p. 251.

(***) إكسير براسليس: elexir de paracelse

(31) LIEUTAUD, Précis de médecine pratique, pp. 620-621.

(32) FALLOWES, The best method for the cure of lunatics wity some accounts of the incomparable oleum cephalicum, Londres, 1705 ; cité in TUKE, Chapters on the History of Medecine, pp. 93-94.

الفصد والتطهير والحمام والرشاش على الهوس، يجب الاستعانة بالميسم والفتيلة والدمل السطحي وتلقيح الجرب[33].

إلا أن المهمة الأساس تكمن في تذويب كل الاختمارات التي أدت إلى الجنون من خلال تشكلها داخل الدم[34]. ومن أجل القيام بذلك، هناك أولا المرارة، فالمرارة لها كل الخصائص المستحبة لماء البحر. إنه يطهر في الاستعمال، ويزيل كل ما أودعه الداء من أشياء زائدة وضارة ووسخة في الجسم أو الروح. إن القهوة التي هي مرة وحيوية، صالحة «للأشخاص المشحمين الذين لا تتحرك داخلهم الأخلاط المكتنزة بشكل كبير»[35]. إنه يجفف دون أن يحرق، ذلك أن هذا ما يميز الأجسام من هذا النوع، فهي تبدد الرطوبة السطحية دون الاعتماد على حرارة تكون خطيرة. ففي القهوة ما يشبه النار بدون لهب، قوة تطهيرية لا تحرق. إن القهوة تقلل من الوسخ، «والذين يستعملونها يحسون، استنادا إلى تجربة طويلة، أنها تعيد المعدة إلى حالتها الطبيعية، وتستوعب الرطوبة السطحية، وتبدد الهواء وتحلل نخامة المصران وتطهرها، وما هو أساسي فيها أنها تمنع الدخان المتصاعد إلى الرأس من المرور، وتخفف تبعا لذلك من الآلام والأحاسيس التي نشعر بها عادة، وتعطي في الختام قوة وبأسا وصفاء للأذهان الحيوانية، دون أن تترك أي أثر من آثار الحرارة التي عادة ما تحدث عند مستعمليها»[36].

إن الكِنْكِينا التي ينصح بها وايت الأشخاص «الذين يمتلكون جهازا عصبيا معقدا»، لها طعم مر، ولكنها مقوية أيضا. فهي ذات فعالية كبيرة ضد «الضعف والتهاون والارتخاء». فعلاج لمدة سنتين بواسطة رحيق الكِنْكِينا، «مع الانقطاع عن ذلك من حين إلى آخر لمدة شهر على الأكثر»، كافيا لعلاج امرأة تعاني من مرض عصبي[37]. أما عند الأشخاص ذوي الحالات العصبية، فيجب مزج الكِنْكِينا مع «المر الذي لا يؤذي الذوق»، ولكن إذا لم يستطع الجسم مقاومة النوبات القوية فيُنصح بالزاج الممزوج بالكِنْكِينا. ف 20

(33) DOUBLET, Traitement qu'il faut administrer dans les différentes espèces de folie. In Instruction par DOUBLET et COLOMBIER (Journal de médecine, juillet 1785).

(34) يقترح قاموس جيمس أن هذا الترابط بين الاستلابات المتنوعة «يجد الهوس عامة مصدره في الاكتئاب، والاكتئاب منحدر من الإصابات السوداوية، وهذه الأخيرة من العصارات غير النقية والفاسدة التي تتحرك في الأمعاء...».
(Dictionnaire universel de médecine, article Manie, t. IV, p. 1126).

(35) THIRION, De l'usage et de l'abus du café. Thèse soutenue à Pont-à-Mousson, 1763 (cf. compte rendu, in Gazette salutaire, n°37, 15 septembre 1763).

(36) Consultation de La Closure. Arsenal, ms. N°4528 f° 119.

(37) WHYTT, Traité des maladies nerveuses, t. II, p.145.

إلى 30 قطرة من إكسير الزاج كاف للقضاء على المرض[38].

وبطبيعة الحال، فإن الصابون، وكل المواد الصابونية، لها كبير الأثر في التطهير. «فالصابون يقضي عمليا على كل ما هو محسوس»[39]. ويعتقد تيسو أنه بالإمكان استهلاك الصابون مباشرة، فهو يخفف من الكثير من آلام الأعصاب. ولكن في غالب الأحيان يكفي استهلاك الصابون على الريق في الصباح وحيده أو مع الخبز و«فواكه صابونية» أي الكرز وتوتة الأرض والتين والليمون والعنب والإجاص و«فواكه أخرى من نفس النوع»[40]. ولكن هناك حالات تكون فيها الإصابة جدية، وتكون الإعاقة ثابتة لا ينفع معها أي صابون. حينها يجب استعمال الدرديات[*] القابلة للذوبان. ولقد كان موزيل Muzzell هو أول من فكر في هذا وأوصى بالدرديات لمعالجة «الجنون والاكتئاب»، وأصدر حول هذا الموضوع مجموعة من الملاحظات الهامة[41]. وأكد وايت أهمية هذه الملاحظات، وبين في الوقت ذاته ضرورة استعمال الدرديات كمنظف، ذلك لأنه فعال ضد «أمراض الإعاقة». «وكما لاحظت ذلك، فإن الدرديات ذات فعالية كبيرة ضد إصابات الهوس والاكتئاب الناتجة عن أخلاط مضرة تم تجميعها في القنوات الأولى، أكثر مما هي نافعة في تلك الناتجة عن عيب في الدماغ»[42]. ومن بين المذوبات يحيل رولان Raulin على العسل وسخام المدخنة (بقايا الدخان) والزعفران الشرقي وحمار قبان، ومسحوق أرجل السرطان وبادزهر طري[43].

وما بين الطرق الداخلية للتذويب والتقنيات الخارجية للاشتقاق، هناك سلسلة من الممارسات لعل أهمها استعمال الخل. فالخل، باعتباره حامضا يبدد الانسدادات ويدمر الأجسام الآخذة في الاختمار. إلا أن الاستعمال الخارجي يمكن أن يستخدم كمحول يجذب إلى الخارج الأخلاط والسوائل الضارة. ومن الغريب، وهو أمر ميز الفكر العلاجي لهذه المرحلة، ألا يعترف بوجود تناقض بين الطريقتين. فبما أن الخل بطبيعته مطهر ومحول، فإنه يؤثر، في جميع الحالات، وفق هذا التحديد المزدوج، حتى وإن كان أحد نمطي العلاج غير قابل للتحليل وفق طريقة عقلانية وخطابية. حينها سينتشر مباشرة ودون

---

(38) Ibid.

(39) RAULIN, Taité des affections vaporeuses du sexe, Paris, 1758, p. 339.

(40) TISSOT, Avis aux gents de lettres sur leur santé, p. 76.

(*) Le tartre البقايا المترسبة من الزيت أو الخمر في الإناء.

(41) MUZZELL. Observations cités dans la Gazette salutaire du 17 mars 1763.

(42) WHYTT, loc. cit., II, p. 364.

(43) RAULIN, loc. cit., p. 340.

واسطة، فقط من خلال تماس عنصرين طبيعيين. ولهذا السبب ينصح بتدليك الرأس والجمجمة بالخل، ويكون الرأس محلوقا إن أمكن ذلك[44]. ولقد ذكرت «مجلة الطب» حالة مشعوذ توصل إلى شفاء «مجموعة من المجانين بطريقة سريعة وبسيطة. وها هو السر في ذلك. فبعد أن طهرهم من فوق ومن تحت، كان يضع أرجلهم وأيديهم في الخل، ويتركهم على هذه الحالة إلى أن يناموا، أو بتعبير دقيق إلى أن يستيقظوا، وأغلبهم يجد نفسه وقد شفي من مرضه عندما يصحو. يجب أيضا أن توضع على الرأس المحلوق للمريض أوراق الدوسباكوس مسحوقة أو شوك مدعوك»[45].

3 - الغطس: نحن هنا أمام تداخل ثيمتين: ثيمة الاغتسال، مع كل ما يربطها بطقوس الطهارة والانبعاث، وثيمة التشبع، وهي ثيمة فزيولوجية تغير من الخصائص الأساسية للسوائل والمجسمات. وعلى الرغم من اختلاف مصدريهما، والتفاوت في مستوى بلورتهما المفهومية، فإنهما شكلا إلى نهاية القرن 18 وحدة لها ما يكفي من الانسجام لكي لا يكون تناقضهما محسوسا. إن فكرة الطبيعة، بكل غموضها، تعد عنصر التماسك داخلهما. إن الماء باعتباره سائلا بسيطا وأوليا ينتمي إلى ما يشكل الصفاء داخل الطبيعة، فكل التغيرات السيئة التي ألحقها الإنسان بالخير الأساسي للطبيعة لم تنل من الطابع الخير للماء. فعندما تسببت الحضارة والحياة داخل المدن والرغبات المخيالية التي أثارتها قراءة الروايات أو فرجات المسرح، في ظهور أمراض الأعصاب، بدأت العودة إلى صفاء الماء تستمد معناها من جديد داخل هذا الفعل المنعش الشفاف وبدأت العودة من جديد إلى براءة الماء. ولكن في ذات الوقت، فإن الذي أدخلته الطبيعة في تركيب كل الأجسام يعيد لكل واحد توازنه الخاص. إنه يُستعمل كناظم فزيولوجي كوني. ولقد أدرج تيسو، وهو تلميذ روسو، كل هذه الثيمات داخل تخييل أخلاقي وطبي: «لقد نبهت الطبيعة كل الأمم إلى الماء باعتباره الشراب الوحيد، لقد منحته القدرة على إذابة كل أنواع الطعام، إنه لذيذ في الفم. اختاروا إذن ماء باردا رقيقا وخفيفا. إنه يقوي ويغسل الأمعاء، ولقد نظر الرومان إلى الماء باعتباره علاجا كونيا»[46].

إن ممارسة الغطس في الماء ممارسة موغلة في تاريخ الجنون. فالحمامات التي كانت تؤخذ في إبيدور Epidaure وحدها كافية لتشهد على ذلك. وقد أصبح الغطس في ماء بارد من كل نوع مألوفا في القديم لدرجة أن سورانيس ديفيز Soranez d'Ephèse احتج على

(44) F. H. MUZZELL, Medizin und Chirurgie, Berlin, 1764, t. II, pp. 54-60.

(45) Gazette de médecine, mercredi 14 octobre 1761, n°23, t. II, pp. 215-216.

(46) TISSOT, Avis aux gents de lettres sur leur santé, p. 90.

المبالغة في ذلك، هذا إذا صدقنا ما يقوله كوليوس Coelius[47]. وقد كانت معالجة المهووس في القرون الوسطى تتم من خلال تغطيسه في الماء عدة مرات «إلى أن يفقد قواه وينسى سخطه». وكان سيلفيس Sylvius ينصح بالتغطيس في حالة الاكتئاب والهيجان[48]. إن الأمر يتعلق إذن بتأويل جديد استعاده التاريخ في القرن 18، من خلال الاكتشاف المفاجئ لجدوى الحمامات من لدن فان هلموت. وحسب مونيري، فإن هذا الاختراع الذي يعود إلى النصف الأول من القرن 17 هو محض صدفة. فقد استطاع معتوه كان محمولا على عربة التخلص من قيوده وألقى بنفسه في بحيرة، وحاول السباحة، وأغمي عليه. وعندما ألقي عليه القبض من جديد اعتقد الناس أنه ميت، إلا أنه استعاد وعيه بسرعة وشُفي من مرضه وعاد إلى حالته الطبيعية، و«عاش طويلا دون أن يعاوده الجنون». من الواضح أن هذه الحكاية شكلت خيطا من الضوء عند فان هيلمونت الذي شرع في إلقاء المستلبين كيفما اتفق في البحر أو في الماء العذب. «وما يجب الانتباه إليه هو أن القذف بالمريض إلى الماء يجب أن يتم بسرعة وفي غفلة من المريض، وتركه طويلا في الماء. ولا خوف عليه من ذلك»[49].

لا تهم صحة الحكاية أو كذبها. فما هو أكيد أنها تنقل لنا من خلال طابعها الحكائي ما يلي: بدءا من نهاية القرن 17 شاع العلاج بالغطس في الماء وأصبح له موقع ضمن أساليب علاج الجنون. وعندما حرر دوبلي «توجيهاته» قبيل الثورة، كان يحدد للأشكال الباتولوجية الأربعة المعروفة لديه (الهيجان، الهوس، الاكتئاب، البله) استعمال الحمامات الباردة علاجا[50]. وكان شاين Cheyne قبل ذلك بكثير قد نصح «كل الذين في حاجة إلى تقوية مزاجهم» إقامة حمامات في منازلهم واستعمالها، نساء ورجالا، ثلاث مرات إلى أربع في اليوم، و«إذا لم تسعفهم الوسائل المادية، عليهم بالغطس في بحيرة أو في مياه جارية كلما كان ذلك ممكنا»[51].

إن فضائل الماء بينة في ممارسة طبية محكومة بهم توازن السوائل والمجسمات. ذلك أنه إذا كان للماء من سلطة في الطب تجعله في المرتبة الأولى ضمن المبللات، فإن له

(47) AURELIANUS, De morbis acutis, I, 11.
لقد كان أسلبياد Aslépiade يستعمل الحمامات ضد أمراض الذهن، وحسب بلين، فقد اخترع مئات الأشكال من الحمامات. (PLINE, Histoire naturelle, liv. XXVI).

(48) SYLIVIUS, Opera medica (1680), De methodo medendi, liv. Ier, chap. XIV.

(49) MENURET, Mémoires de l'Académie royale des sciences, 1734. Histoire, p. 56.

(50) DOUBLET, loc.cit.

(51) CHEYNE, De infirmorum sanitale tuenda, cité in ROSTAING, Réflexion sur les affections vaporeuses, pp. 73-74.

خصائص إضافية، في حدود أنه قادر على امتلاك سمات كالبارد والساخن، هي الانقباض والانتعاش والتسخين، بل يمكنه امتلاك القدرة على التدعيم، وهي الصفة التي تسند عادة إلى الحديد. وفي واقع الأمر، فإن لعبة النوعيات هذه قابلة للتغير ضمن الجوهر السائل للماء، وكما أنه ينفذ بسهولة في لحمة كل الأنسجة، فهو قابل للتأثر بكل العوامل النوعية الخاضعة لها. إن استعماله الكوني في القرن 18 ليس مصدره، وبشكل مفارق، الاعتراف العام بفعاليته ونمط فعله. إن ذلك آت من السهولة التي من خلالها يمكن أن نعير لفعاليته كل أشكال الصيغ الأشد تناقضا. إن الماء هو بؤرة كل الثيمات العلاجية الممكنة، مشكلا بذلك خزانا لا ينضب من الاستعارات الإجرائية. فداخل هذا العنصر السائل يتم التبادل الكوني لكل الخصائص.

وبطبيعة الحال، فإن الماء البارد ينعش، ولو لم يكن كذلك أكان بالإمكان استعماله في علاج الهيجان أمو الهوس، وهو مرض للحرارة، حيث تفور الأذهان وحيث المجسمات تتمدد، وتسخن السوائل إلى درجة التبخر تاركة دماغ المريض «في حال جافة وهشة»، كما يشهد على ذلك التشريح يوميا؟ ويحيل بواسيي Boissier بشكل رزين على الماء البارد باعتباره من أهم الوسائل العلاجية المنعشة. ففي شكله كحمام، يعد الماء أول «مضاد للالتهابات»، فهو ينزع من الجسم الجزئيات النارية الموجودة فيه بكثرة، وفي شكله الشروب، يحد من «التحلل السريع»، الذي يقلص من مقاومة السوائل للمجسمات، وتبعا لذلك يخفض بشكل غير مباشر من الحرارة العامة للجسم[52].

ومع ذلك، يمكن القول أيضا إن الماء البارد يسخن والساخن يبرد. وهي الأطروحة التي دافع عنها داروت Darut. فالحمام البارد يطرد الدم الموجود في محيط الجسم و«يدفعه بقوة نحو القلب». ولكن، وبما أن القلب هو مركز الحرارة الطبيعية، فإنه يسخن الدم. زد على ذلك أن «القلب الذي يصارع وحده الأجزاء الأخرى، يضاعف من مجهوداته لكي يبعد الدم والتغلب على مقاومة الأوعية الشعرية. وينتج عن هذا حركة مكثفة وتوزيع للدم وسيولة الأخلاط، وتدمير الاحتقانات، وزيادة قوة الحرارة الطبيعية، والقوة الهضمية ونشاط الجسم والذهن». إن مفارقة الحمام الساخن مفارقة تماثلية: إنه يجذب الدم نحو المحيط وباقي الأخلاط والرشح والسوائل المفيدة أو الضارة. فمن خلال حركته تفرغ المراكز الحيوية من كل شيء، والقلب لا يشتغل إلا بشكل بطيء، ويصبح الجسم إثر ذلك باردا. ألا تؤكد هذه الواقعة «تلك الإغماءات وفقدان الوعي، وذلك الضعف واللامبالاة،

---

(52) BOISSIEU, Mémoire sur les méthodes rafraîchissantes et échauffantes, 1770, pp. 37-55.

وذلك التعب وقلة القوة» التي تصاحب دائما الاستعمال المفرط للحمامات الساخنة[53].

بل هناك ما هو أكثر من هذا، فبقدر ما هو غني ومتعدد الاستعمالات، فإن استعداده للخضوع للخصائص التي يشتمل عليها كبير أيضا، فقد يحدث أن يفقد فاعليته كسائل، لكي يستعمل كدواء مجفف. فقد يستدعي الماء الرطوبة. إن الماء هنا يعود إلى ذلك المبدأ القديم «الدواء بالداء» ولكن بمعنى آخر، بواسطة ميكانيزم مرئي. فبالنسبة للبعض، فإن الماء البارد هو الذي يجفف، فالحرارة، على العكس من ذلك، تحافظ على رطوبة الماء. وبالفعل فالحرارة تمدد مسام الجسم وتمطط الأغشية وتسمح للرطوبة بالتسرب إليها كأثر جانبي. إن الحرارة تعبد الطريق للسائل، وبهذا قد تصبح ضارة على المشروبات الحارة التي كانت تستعمل بكثرة في القرن 17: ارتخاء، رطوبة عامة، رخاوة في الجسم كله، وهذا ما يتربص بكل الذين يتناولون بكثرة هذه المشروبات. وبما أن هذه العناصر تشكل السمات المميزة للجسم الأنثوي في تقابلها مع جفاف وصلابة الجسم الذكوري[54]، فإن المبالغة في تناول المشروبات الساخنة يهدد بأنثنة عامة للجنس البشري: «ويؤخذ على أغلب الرجال، عن حق، أنهم تحللوا عندما استكانوا للرخاوة وعادات النساء وميولاتهن، ولن يتأخر الزمن الذي سيصبح فيه جسد الرجل شبيها بجسد المرأة. فالاستعمال المفرط للمرطبات يسرع بالمسخ ويجعل من الجنسين متشابهين في المظهر والأخلاق. فالويل للجنس البشري إذا بسط هذا الحكم سلطته على كل الشعب، فلن يكون هناك فلاحون ولا صناع ولا جنود، لأنهم سيفقدون قوتهم وصلابتهم التي هي ضرورية لمهامهم»[55]. وفي الماء البارد، فإن البرودة هي التي تنتصر على كل قوى الرطوبة، لأنها، وهي تشد الأنسجة إلى بعضها البعض، تمنع عنها أي تأثير: «ألا ترون كم تشد أنسجة لحمنا بعضها بعضا عندما نغتسل في الماء البارد، أو عندما يكون هناك برد قارس»[56]. إن للحمام البارد إذن خاصية مفارقة في تدعيم الجسم وحمايته من الرخاوة والرطوبة، «وشد الأطراف بقوة» كما كان يقول هوفمان «والزيادة في القوة الدافعة للقلب والأوعية»[57].

إلا أن العلاقة تصبح عكسية في حدوس نوعية أخرى. فالحرارة داخلها هي التي

(53) DARUT, les bains froids sont-ils plus propres à conserver la santé que les bains chauds ? Thèse 1763. Gazette salutaire, n°47).

(54) Cf. BEAUGRESNE, De l'influence des affections de l'âme, p. 13.

(55) PRESSAVIN, Nouveau traité des vapeurs. Avant-propos non paginé. Cf. aussi TISSOT : « C'est de la thière que coulent la plupart des maladies » (Avis aux gens de lettres, p. 85).

(56) ROSTAING, Réflexions sur les affections vaporeuses, p. 75.

(57) HOFFMANN, Opera, II, section II, § 5. Cf. aussi CHAMBON DE MONTAUX, « Les bains froids dessèchent les solides », Des maladies des femmes, II, p. 469.

تقضي على القوى المرضية للماء. في حين تحافظ عليها البرودة وتجددها باستمرار. فبوم لا ينصح ضد أمراض الأعصاب التي مصدرها «تصلب في الجهاز العصبي» و«تجفف الأغشية»[58] بالحمام الساخن الذي هو من طبيعة الحرارة السائدة في الجسم، بل ينصح بحمام فاتر أو بارد. فهو يبلل أنسجة الجسم ويعيد لها مرونتها. ألم تكن هذه الطريقة هي المستعملة بكثرة في أمريكا[59]؟ وآثارها وميكانيزماتها ذاتها، أليست واضحة للعيان في سيرورة تطور العلاج. فالمرضى في قمة أزمتهم يعومون في ماء الحمام، لأن الحرارة الداخلية قللت من الهواء والسوائل الموجودة في أجسامهم. ولكنهم إذا بقوا طويلا في الماء» ثلاثا أو أربعا أو ست ساعات في اليوم «، فإن الارتخاء سيحدث، ويتسرب الماء تدريجيا إلى الأغشية والألياف، ويثقل الجسم ويسقط بشكل طبيعي داخل الماء»[60].

وفي نهاية القرن 18 استنفدت قوى الماء في فائض ثرواته النوعية: إذا كان باردا فسيكون بإمكانه التسخين، وإذا كان ساخنا فسيكون بإمكانه التبريد. وعوض أن يرطب، فإنه قادر على التصليب والتحجير من خلال البارد، أو الحفاظ على النار من خلال حرارته الخاصة. كل القيم الخاصة بالشر أو الخير تتقاطعان داخله دونما تمييز. فالماء يستوعب كل أشكال التواطؤ الممكنة. إنه يشكل داخل الفكر الطبي ثيمة علاجية قابلة للتكيف والاستعمال في كل الحالات، ويمكن إدراك أثره في الفيزيولوجيا والباتولوجيا من أي نوع. فالماء له قيم متعددة وأنماط متنوعة وأفعال متنوعة، إلى درجة أنه يمكن أن يثبت كل شيء أو ينفي كل شيء. وربما هذا التعدد ذاته، مع كل الجدل التي أثاره، هو الذي منحه هذا البعد المحايد. وفي الفترة التي عاش فيها بينال كان استعمال الماء مازال ساريا، ولكن الأمر يتعلق باستعمال ماء أصبح صافيا، ماء أُزيلت منه كل الخصائص الزائدة، وطرق الاستعمال لم تعد سوى طريقة ميكانيكية.

ولقد أصبح الدوش الذي لم يكن، إلى حدود تلك الفترة مستعملا بكثرة، هو التقنية المفضلة. واستعاد الماء، بشكل مفارق، وفيما هو أبعد من التنويعات الفيزيولوجية للمرحلة السابقة، وظيفته البسيطة في التطهير. والوظيفة الوحيدة التي أسندت إليه هي العنف. يجب أن يطوح الماء في دفقه الذي لا يقاوم كل الأوساخ التي تشكل الجنون. فمن خلال قوته العلاجية، يعيد الفرد إلى أبسط تعبيراته الممكنة، وإلى شكل وجوده الأكثر رقة والأكثر صفاء ليعيده هكذا إلى ولادة جديدة. ويتعلق الأمر، كما يشرح ذلك بينال

(58) POMME, Traité des affections vaporeuses des deux sexes, 3e éd. 1767, pp. 20-21.

(59) LIONET CHALMERS, Journal de médecine, novembre 1759, p. 388.

(60) POMME, loc. cit., note de la p. 58.

«بتدمير كل شيء بما في ذلك الآثار الأولية للأفكار الغريبة للمستلبين، وهو أمر لا يمكن أن يتم إن جاز التعبير، إلا من خلال طمس، ، تلك الأفكار ضمن حالة سيئة شبيهة بحالة الموت»[61]. ومن هنا جاءت التقنيات الشهيرة التي كانت تستعمل في مارستانات كشارونتون في نهاية القرن 18 وبداية القرن 19: الدوش بحصر المعنى - «يوضع المستلب مقيدا على أريكة تحت خزان مليء بالماء البارد الذي يصب دفعة واحدة على رأسه من خلال أنبوب عريض». والحمامات المباغتة - «ينزل المريض الأدراج إلى الطابق السفلي ليدخل قاعة مربعة ومقببة بني داخلها حوض، ويدفع المريض على ظهره داخل الماء»[62]. إن هذا العنف يعد بمثابة تعميد جديد.

4 - انتظام الحركة: إذا كان صحيحا القول إن الجنون هو حركة غير منتظمة للأذهان، حركة متنافرة للألياف والأفكار- فهو أيضا احتقان للجسم والروح، وركود للأخلاط، ثبات الأفكار والانتباه إلى ثيمة ستطغى شيئا فشيئا على كل الثيمات الأخرى. إن الأمر يتعلق إذن بإعادة الحركة إلى الذهن والأذهان والجسد والروح. فهذه الحركة هي التي تضمن لهذه العناصر حياتها. ومع ذلك يجب تحديد حجم هذه الحركة ومراقبتها وتجنب تحولها إلى تهيج فارغ للألياف المتمردة على ما يقتضيه العالم الخارجي. إن الفكرة التي تتحكم في هذه الثيمة العلاجية، تكمن في استعادة حركة تنتظم مع الإيقاع الحكيم للعالم الخارجي. وبما أن الجنون يمكن أن يكون تجمدا غامضا وثباتا عنيدا، أكثر من كونه تنافرا وتهيجا، فإن العلاج يكمن في إثارة حركة عند المريض تكون منتظمة وواقعية بحيث تنحني أمام قواعد حركة العالم.

ويحلو التذكير بالاعتقاد الراسخ للقدماء الذين كانوا يسندون مفعولا صحيا إلى مختلف أشكال المشي والحركة. المشي البسيط الذي يمنح الجسم مرونة وخفة في الوقت ذاته، والجري في اتجاه مستقيم وبسرعة مطردة، يساعد على التوزيع الجيد للعصارات والأخلاط عبر مختلف أجزاء الجسم، ويخفف في الوقت ذاته من جاذبية الأعضاء. فالجري الذي نمارسه ونحن نرتدي ملابسنا يسخن ويلين الأنسجة ويرخي الألياف المتكلسة[63]. وينصح سيدنهام، خاصة في حالتي الاكتئاب والسوداوية، بالتنزه على ظهر فرس، «ولكن أجمل شيء عايشته لحد الآن من أجل تقوية وتنشيط الدم والأذهان هو ركوب الفرس يوميا والقيام بنزهات طويلة إلى حد ما في الهواء الطلق. إن هذا التمرين

---

(61) PINEL, Traité médico-philosophique, p. 324.

(62) ESQUIROL, Des maladies mentales, II, p. 225.

(63) BURETTE, Mémoire pour servir à l'histoire de la course chez les Anciens, Mémoires de l'Académie des belles-Lettres, t. III, p. 285.

يساعد على التخلص يخلص، من خلال الاهتزازات المتكررة التي يحدثها في الرئتين وخاصة أمعاء البطن السفلى، من الأخلاط الإفرازية الثانوية داخله، ويعطي بذلك للألياف حركية ويعيد للأعضاء وظائفها، وينشط الحرارة الطبيعية، ويطرد، من خلال الرشح أو غيره، العصارات المتحللة أو يعيدها إلى حالتها الأولى، ويبدد الاحتقانات ويفتح كل الأبواب. وفي الأخير، فإنه، من خلال حركته الدائمة التي يحدثها في الدم، يجدده، إذا جاز التعبير، ويمنحه قوة خارقة»[64]. إن تموجات البحر، وهي من أكثر حركات العالم انتظاما، وأكثرها تطابقا مع نظام الكون - هذه الحركة التي كان دولانكر Delancre يراها خطيرة على قلب الإنسان لما توفره له من إغراءات عشوائية، وأحلام غير متوقعة غير قابلة للإشباع، هي التي كانت صورة للامتناهي السيئ - هذه الحركة كان القرن 18 يعتبرها ناظما مفضلا للحركة العضوية. فإيقاع الطبيعة يتكلم من خلاله. وقد كتب Gilchrist دراسة بعنوان «حول استعمال البحر الهائج في الطب». ويعتبر وايت هذا العلاج غير ملائم للأشخاص المصابين بالاكتئاب، «فمن الصعب إجبار مريض من هذا النوع على القيام بسفر طويل في البحر، ولكن يمكن التذكير ببخار السوداوية، الذي اختفى فجأة عند شاب اضطر للسفر على متن باخرة لمدة 4 أو 5 أسابيع».

وللسفر هذه المزية الإضافية هي كونه يؤثر مباشرة على سير الأفكار، أو على الأقل، من خلال سبيل مباشر، بما أنه لا يمر عبر الأحاسيس. إن تنوع المشاهد يبدد عناد المكتئب، وهو دواء استعمل منذ القديم، إلا أن القرن 18 استعمله بإلحاح جديد[65]. وهو دائم التغير منذ التنقلات الواقعية إلى الأسفار المخيالية في الأدب والمسرح. وكان يقدمه لوكاموس Lecamus «من أجل ارتخاء الدماغ» في كل الإصابات البخارية: «إن التجول والسفر وركوب الخيل والتمارين في الهواء الطلق والرقص والفرجات والقراءات المسلية والانشغالات قد تنسي فكرة ملحة»[66]. إن البادية، بهدوئها وتنوع مناظرها تنزع المكتئب من وساوسه «من خلال إبعاده عن الأماكن التي يمكن أن تذكره بآلامه»[67].

وعلى العكس من ذلك، فإن تهيج الهوس يمكن أن يعالج بالآثار الجيدة لحركة

---

(64) SYDENHAM, « Dissertation sur l'affection hystérique » ; Médecine pratique, trad. Jault, p. 425.

(65) حسب ليوتو Lieuteaud، إن علاج الاكتئاب لا يتم على يد الطب بل «من خلال التخلص والتمارين».

(Précis de médecine pratique, p. 203). Sauvages recommande les promenades à cheval à cause de la variété des images (Nosologie, t. VIII, p. 30).

(66) LE CAMUS, Médecine pratique (cité par POMME, Nouveau recueil de pièces), p. 7.

(67) CHAMBON DE MONTAUX, Des maladies des femmes, II, pp. 477-478.

منتظمة. والأمر لا يتعلق بتحريك، بل بخلق حالة انتظام في التهيج، بتوقيف مؤقت لمجراه وبتثبيت الانتباه. فالسفر لا يمكن أن يكون صالحا بفعل تقطعاته الدائمة، بل هو كذلك من خلال جدة الأشياء التي يقترحها، والفضول الذي يخلقه. يجب أن يمكن من الإمساك بذهن منفلت من أي قانون ومنفلت من نفسه في اهتزازاته الداخلية. «فإذا رأينا أشياء أو أشخاصا يمكن أن يذكروهم بموضوع تفكيرهم المختل، ويمكن أن يثير انتباههم إلى شيء آخر، فيجب تقديم ذلك إلى المهووسين. ولهذا السبب يمكن الاستفادة من سفر يدقق سير الأفكار القديمة ويقدم موضوعات تثير الانتباه»(68).

إن العلاج من خلال الحركة، سواء استعمل من أجل التغييرات التي يأتي بها في حالة الاكتئاب، أو الانتظامات التي يفرضها على الهوس، يخفي فكرة مصادرة العالم للذهن المستلب. إنها في الوقت ذاته «عودة إلى الصواب» وتحول، لأن الحركة تفرض أيضا إيقاعها، ولكنها تشكل، من خلال حدتها أو تنوعها، تذكيرا مستمرا للذهن لكي يخرج من نفسه ويدخل إلى العالم. فإذا كان صحيحا أن في تقنيات الغطس، تختفي دائما ذكريات أخلاقية، تكاد تكون دينية للوضوء، وللولادة الثانية - يمكن التعرف في هذه العلاجات من خلال الحركة، على ثيمة أخلاقية تناظرية، ولكنها نقيض الأولى: العودة إلى العالم، الثقة في الحكمة من خلال احتلال موقع داخل الانتظام العام، ومن خلال ذلك، نسيان الجنون الذي هو لحظة الذاتية الخالصة. وهكذا يبدو لنا كيف أنه حتى في المداواة الشعوذية توجد البنيات المنظمة لتجربة الجنون في العصر الكلاسيكي. إن الجنون باعتباره خطأ أو زلة، يعد في الوقت ذاته قذارة وعزلة. إنه خروج من العالم ومن الحقيقة، ولكنه، من خلال هذا الخروج ذاته، أسير داخل الداء. إن عدمه المزدوج هو كونه الشكل المرئي للاكينونة الداء، وأنه ينشر، في الفراغ وفي الظاهر الملون لهذيانه، لاكينونة الخطأ. إنه خالص بالمطلق، لأنه لاشيء، إن لم يكن نقطة التلاشي لذاتية تم استخراجها من الحضور الكلي للحقيقة. وهو غير خالص بالمطلق، بما أن ذلك اللاشيء الذي يحدده هو لاكينونة الداء. إن تقنية الشفاء، حتى في رموزها الجسدية المحملة بكثافة مخيالية - تدعيم وتحريك من جهة، وتطهير وغطس من جهة ثانية - ترتبط خفية بثيمتين رئيستين: يتعلق الأمر في الوقت ذاته بالعودة بالذات إلى طهارتها الأصلية، وتخليصها من ذاتيتها الخالصة لكي تستعيد موقعها داخل العالم. ويتعلق بإلغاء لاكينونته التي سلبتها من نفسها وفتحتها على امتلاء العالم الخارجي وعلى صلابة حقيقة الكينونة.

---

(68) CULLEN, Institutions de médecine pratique, II, p. 317.

وإلى هذه الفكرة تستند تقنيات العلاج من خلال العمل الذي بدأ يبرر في القرن 18 وجود ورشات في المستشفيات.

ولقد كانت هذه التقنيات أطول عمرا من معناها. فعندما حصل الجنون، خارج تجربة اللاعقل، على وضع سيكولوجي وأخلاقي، وعندما اشتدت الروابط بين الخطأ والزلة ضمن مقولة واحدة هي مقولة الذنب، وهي الروابط التي كانت الكلاسيكية تحدد الجنون من خلالها، حينها حافظت التقنيات على حياتها، ولكن من خلال دلالة ضيقة. فلم تعد الغاية سوى أثر تقني أو عقاب أخلاقي. وبهذه الطريقة ستتحول طرق انتظام الحركة إلى «الآلة الدورية» الشهيرة التي كشف ماسون كوكس Masson Cox عن ميكانيزمات فعاليتها وبرهن عليها[69]. لقد ثُبت عمود رأسي بالأرض والسقف، وربط المريض حول كرسي أو سرير وعلق بذراع أفقية متحركة حول العمود وبواسطة «دولاب بسيط» حددت «درجة سرعة الآلة». ويشير كوكس في تقاريره إلى ملاحظة، ويتعلق الأمر برجل أصابه الاكتئاب بما يشبه الذهول. «لقد كان لونه أسود رصاصيا، وعيناه صفراوين، ونظراته مركزة باستمرار على الأرض، وتبدو أطرافه وكأنها جامدة لا تتحرك، وكان لسانه جافا وغائرا وضربات قلبه بطيئة». ووضع على الآلة الدورية، وحددت لها سرعة متصاعدة. ولقد تجاوزت النتيجة ما كان مرجوا منها. لقد خضع الرجل لاهتزازات عنيفة، وحل التهيج الهوسي محل التكلس الاكتئابي. ولكن بعد أن زال الأثر، عاد المريض إلى حالته الأولى. وتم تغيير الإيقاع، لقد أعدت الآلة لكي تدور بسرعة شديدة، وبطريقة عنيفة. وتم القضاء على الاكتئاب دون أن يكون للدوران الوقت لكي يسقط في التهيج الهوسي[70]. إن «نبذ» الاكتئاب مميز للاستعمال الجديد للثيمات العلاجية القديمة. فالحركة لا تهدف إلى العودة بالمريض إلى حقيقة العالم الخارجي، ولكنها تعد فقط إنتاجا لسلسلة من الآثار الداخلية من طبيعة ميكانيكية وسيكولوجية خالصة. فليس حضور الحقيقي ما يبحث عنه العلاج، بل البحث عن معيار للاشتغال. فالجسم داخل هذا التأويل الجيد للطرق القديمة، لا يوضع في علاقة مع ذاته نفسها، ومع طبيعته الخاصة، أما في الصيغة الأولى، فما كان يجب استعادته هو علاقة المصاب بالعالم، روابطه الأساسية مع الكينونة ومع الحقيقة. وإذا أضفنا إلى ذلك أن الآلة الدورية استعملت، وبشكل مبكر، على هيئة تهديد وعقاب[71]، أدركنا كيف تقلصت الدلالات الثقيلة التي كانت مرتبطة بالطرق العلاجية طوال العصر الكلاسيكي. لقد كانوا يكتفون بخلق حالة انتظام، وبالعقاب بالوسائل التي

(69) كان النقاش دائرا لمعرفة هل أن مخترع الآلة الدائرية هو موبوتويس Maupertuis أم داروين Darwin أم الدانماركي كاتزانشتاين Katzenstein.

(70) MASON COX, Practical observations on insanity, Londres, 1804, traduction française, 1806, pp. 49 sq.

(71) Cf. ESQUIROL, Des maladies mentales, t. II, p. 225.

كانت تستعمل قديما للتخلص من الزلة وتبديد الخطأ من خلال العودة بالجنون إلى الحقيقة الصارخة للعالم.

* * *

لقد كتب بيانفيل سنة 1771 بصدد الاغتلام(*)، أن هناك فرصة لعلاجه «بالاكتفاء بمعالجة التخيل، ولكن لا نكاد نعثر على حالة ينفع معها العلاج الجسدي»[72]. وبعد ذلك بقليل كتب بوشاس Beauchesse «لقد حاولوا عبثا علاج مجنون وهم يستعملون فقط وسائل فيزيقية. . . إن الأدوية المادية لن يكون لها أثر نهائي بدون ما يقدمه الذهن السليم للذهن الضعيف والمريض»[73].

إن هذه النصوص لا تكتشف ضرورة العلاج السيكولوجي، بل تضع نهاية لمرحلة: تلك المرحلة التي لم يكن الطب الكلاسيكي ينظر فيها إلى الفرق بين الأدوية الجسدية والعلاج الأخلاقي باعتباره فرقا بديهيا. لقد بدأت وحدة الرموز في التفكك،

والتقنيات في الانفصال عن دلالاتها العامة. فمفعولها على الجسد أو الروح مفعول عرضي. لقد غير العلاج من معناه من جديد: إنه لا ينصب على الوحدة الدالة للمرض المتجمعة حول خصائصه الكبرى، بل يجب أن نتوجه، جزءا جزءا، إلى العناصر المتنوعة المشكلة له. سيشكل العلاج تدميرات جزئية متتالية تتداخل فيها المقاومة السيكولوجية والتدخل الفيزيقي، ويضافان إلى بعضهما البعض، ولكن لا يذوبان في بعضهما البعض أيضا.

وفي الواقع، فما يبدو لنا كأنه إرهاصات أولية لعلاج سيكولوجي، لم يكن كذلك عند الأطباء الكلاسيكيين الذين يمارسونه. فمنذ عصر النهضة استعادت الموسيقى فضائلها العلاجية التي منحتها إياها العصور القديمة. وقد كان مفعولها جليا خاصة في علاج الجنون. وقد عالج شينك Schenck رجلا «أصيب باكتئاب عميق» من خلال إسماعه «مقطوعات موسيقية كانت تستهويه كثيرا»[74]. وقد داوى ألبريشت Albrecht كذلك رجلا يهذي. فبعد أن جرب معه كل الوسائل التي لم تعط نتيجة، أسمعه وهو في حالته تلك «أغنية صغيرة، أيقظت المريض وأعجبته وجعلته يضحك، وقضي نهائيا على نوبة المرض»[75]. وهناك إحالات على حالات للهيجان شفيت من خلال

(*) الاغتلام nymphomanie: شدة الرغبة الجنسية عند النساء

(72) BIENVILLE, De la nymphomanie, p. 136.

(73) BEAUCHESNE, De l'influence des affections de l'âme, pp. 28-29.

(74) SCHENCK, Observationes, éd. de 1654, p. 128.

(75) W.ALBRECHT, De effectu musicae, § 314.

الموسيقى[76]. والحال أن هذه الملاحظات لا تؤول أبدا تأويلا سيكولوجيا. فإذا كانت الموسيقى تداوي فلأنها تؤثر على الكائن الإنساني في كليته من خلال تسربها إلى الجسم مباشرة بنفس القوة التي تلج بها الروح. ألم يتعرف ديمربروك على مصابين بالطاعون شفوا بالموسيقى[77]؟ بالتأكيد لم يعد مستساغا القول، كما كان يفعل ذلك بورتا Porta إن الموسيقى، من خلال الواقع المادي لأصواتها، توصل إلى الجسم ذاته خصائصها السرية المخبأة في الأدوات ذاتها. وبالتأكيد إننا لا نشاطره أيضا الرأي أن اللمفاويين شفوا بالموسيقى من خلال سماع «لحن رخيم عزف على ناي مصنوع من شجرة التير»، ولا أن المكتئبين خففت آلامهم من خلال سماع «لحن هادئ عزف على ناي صنع من شجرة الهيليبور»، أو كان يجب استعمال «ناي مسند بصاروخ أو ساتيرسيان لمعالجة العاجزين جنسيا أو الرجال الباردين»[78]. ولكن إذا كانت الموسيقى لا تنقل الخصائص المتضمنة في الجواهر، فإنها ذات فعالية على الجسم بفضل الخصائص التي تفرضها عليه. بل إنها تشكل أكثر ميكانيكيات النوعيات دقة، لأنها في الأصل ليست سوى حركة، ولكنها عندما تصل إلى الأذن تصبح أثرا نوعيا. إن القيمة العلاجية للموسيقى مستمدة من أن تحولاتها تتحلل داخل الجسد، وأن النوعيات تتفكك من جديد إلى حركات تصبح فيها الحساسية ما كانت عليه دائما، اهتزازات منظمة وتوازنا للتوتر. إن الإنسان، باعتباره وحدة للروح والجسد، يتبع مسارا معاكسا لدورة التناغم من خلال الهبوط من المتناغم إلى المنسجم. إن الموسيقى تتفكك، ولكن الجسم يستعيد صحته. ولكنْ هناك سبيل آخر، سبيل مباشر وأكثر فاعلية. فالإنسان حينها لا يلعب ذلك الدور السلبي المضاد للآلات الموسيقية، إنه يتصرف كأنه هو الآلة، «فإذا لم ننظر إلى الجسم إلا باعتباره مجموعة من الألياف الممدة إلى حد ما، بغض النظر عن حساسيتها وحياتها وحركتها، فإننا سندرك أن الموسيقى يجب أن تحدث على الألياف نفس الأثر الذي تحدثه على أوتار الآلات المشابهة». إنه وقع الصدى الذي ليس في حاجة إلى تتبع السبل الطويلة والمركبة للحساسية السمعية. إن

---

(76) Histoire de l'Académie royale des sciences, 1707, p. 7 et 1708, p. 22. Cf. aussi J.-L. ROYER, De vi soni et musicae in corpus humanum (Thèse Montpellier) ; DESBONNETS, Effets de la musique dans les maladies nerveuses (notice in Journal de médecine, T. LIX, pp. 556). ROGER, Traité des effets de la musique sur le corps humain, 1803.

(77) DIEMERBROEK, De peste, liv. IV, 1665.

(78) PORTA. De magia naturali (cité in Encyclopédie, article Musique).

لقد استعمل كسينوقراط Xénocrate الناي المصنوع من القصب لمعالجة المستلبين، وناي مصنوع من قصب الحور لمعالجة عرق النسا. cf. ROGER, loc. cit.

الجهاز العصبي يهتز مع الموسيقى التي تملأ الهواء، والألياف «شبيهة بالراقصات المصابات بالصمم» تتم حركاتهن من خلال التناغم مع الموسيقى التي لا يسمعنها. وفي هذه المرة، فإن التلحين الموسيقي يتم داخل الجسد من الليفة العصبية إلى الروح. فالبنية الإيقاعية للتناغم تتحكم في الاشتغال للأهواء[79].

إن استعمال الهوى ذاته في علاج الجنون لا يجب أن ينظر إليه باعتباره شكلا من العلاج السيكولوجي. فاستعمال الهوى ضد العته ليس شيئا آخر سوى مخاطبة وحدة الروح والجسد في أكثر خصائصهما دقة، استخدام حدث في نسقه المزدوج للتأثير، وفي تطابقه المباشر مع دلالته. إن معالجة الجنون بالهوى تفترض التموقع ضمن الرمزية المتبادلة بين الروح والجسد. ولقد اعتبر الخوف في القرن 18، أحد الأهواء التي ينصح بها في حالة الحمقى. وهناك اعتقاد أنه المكمل الطبيعي للإكراهات التي تفرض على المهووسين والساخطين. بل كان هناك حلم بما يشبه الترويض، يقتضي أن كل حالة غضب عند مهووس يجب أن تكون مرفقة مباشرة ومعوضة برد فعل للخوف: «فبالقوة يمكن التغلب على سخط المهووس، فمن خلال مواجهتنا للغضب بالخوف، يمكن ترويض الأول. فإذا كان الرعب من عقاب ما، ومن فضيحة اجتماعية يرتبطان في الذهن بالغضب الشديد، فإن هذا لن يظهر دون أن يظهر ذاك. إن السم والترياق لا ينفصلان»[80]. إلا أن الخوف ليس فعالا فقط على مستوى آثار المرض: إنه يصل إلى المرض ويقضي عليه، إن له خاصية إيقاف اشتغال الجهاز العصبي، وتصليب، الألياف الشديدة الحركة، إذا جاز التعبير، وإيقاف كل الحركات غير المنتظمة، «بما أن الخوف هو هوى يقلص من إثارة الدماغ، فإنه يستطيع تبعا لذلك تهدئة الغلو، وخاصة الاستثارة النزقة للمهووسين»[81].

فإذا كان الزوج التقابلي للخوف والغضب فعالا ضد التهيج الهوسي، فإنه قابل للاستعمال ضد التخوفات غير المبررة للمكتئب والسوداوي، وكل الذين لهم مزاج لمفاوي. ويعتقد تيسو أن للغضب، استنادا إلى الفكرة التقليدية القائلة إنه إفراز تقوم به المِرة، استعمالا نافعا من أجل القضاء على الالتهابات الموضعية الموجودة في المعدة والدم. فإذا أخضعنا الألياف العصبية لتوتر شديد، فإن الغضب سيمنحها المزيد من القوة،

(79) Encyclopédie, article Musique. Cf. également TISSOT (Traité des nerfs, II, pp. 418-419) pour qui la musique est un des médicaments « les plus primitifs puisqu'il a son modèle parfait dans le chant des oiseaux ».

(80) CRICHTON, On Mental Diseases (cité in REGNAULT, Du degré de compétence, pp. 187-188).

(81) CULLEN, Institutions de médecine pratique, t. II, p. 307.

ويعيد لها نوابضها، ويقضي بالتالي على الخوف كله[82]. إن العلاج القائم على الهوى يستند إلى استعارة دائمة للنوعيات والحركة. إنها تقتضي دائما نقل هذه النوعيات مباشرة ضمن صيغتها الخاصة في الجسم إلى الروح والعكس صحيح. علينا استعمال الهوى، كما يقول شيدنمانتل Scheidenmantel، في الدراسة التي يخصصها لهذا الشكل من العلاج «عندما يشترط العلاج في الجسد تغيرات مماثلة لتلك التي تنتج عن هذا الهوى». وبهذا المعنى، يمكن أن تكون البديل الكوني لكل علاج فيزيقي. فهو لا يشكل سوى سبيل آخر من أجل إنتاج نفس تسلسل المقولات. فما بين علاج بالهوى، وبين علاج يعتمد وصفات صيدلية، لا وجود لخلافات نوعية، بل تنوع في نمط الوصول إلى تلك الميكانيزمات المشتركة بين الجسد والروح. «يجب استخدام الأهواء، إذا كان المريض يرفض أن يقوم بما هو ضروري لاستعادة صحته»[83].

وليس ممكنا، بكل دقة، استعمال الاختلاف، الذي هو عندنا فاصل بين تطبيب فيزيقي وتطبيب سيكولوجي أو أخلاقي، كمميز مقبول في العصر الكلاسيكي، أو على الأقل له شحنة دلالية تميزه. إن الاختلاف لم يعرف طريقه إلى الوجود بكامل عمقه إلا حينما لم يعد الخوف يستعمل كطريقة لتثبيت الحركة، بل كطريقة للعقاب، إلا عندما لا يدل الفرح على انبساط الجسم، بل على الجزاء، وعندما لن يعود الغضب سوى رد على الإهانة الصريحة، وباختصار عندما أدخل القرن 19 الجنون وشفاءه، من خلال اختراعه «للطريق الأخلاقية» الشهيرة، ضمن لعبة الذنب[84]. إن التمييز بين الفيزيقي والأخلاقي لم يصبح مفهوما عمليا في الطب والذهن إلا في اللحظة التي انتقلت فيها إشكالية الجنون إلى التساؤل حول الذات المسؤولة. إن الفضاء الأخلاقي المحدد سابقا، يضع بين أيدينا القياسات الدقيقة لذلك الداخل السيكولوجي، حيث يبحث الإنسان المعاصر عن عمقه وحقيقته في الوقت ذاته. إن العلاج الفيزيقي يجنح إلى أن يصبح، في النصف الأول من القرن 19 علاج الحتمية البريئة، والعلاج الأخلاقي، ذلك الخاص بالحرية المذنبة. وستنتظم السيكولوجيا، باعتبارها أداة للعلاج، حول العقاب. فقبل البحث عن التخفيف من الألم، فإنها تدرجه ضمن الضرورة الأخلاقية. «لا تستعملوا المواساة، فإنها لا تقنع،

---

(82) TISSOT, Traité des nerfs, t. II.

(83) SCHEIDENMANTEL, Die Leidenschaften, abs Heilemittel betrachtet, 1787. Cité in PAGEL6NEUBURGER, Handbuch der Geschichte der Medizin, II, p. 610.

(84) غيسلان Guislain يعطي لائحة المسكنات الأخلاقية: التبعية، التهديد، الكلام الجارح، المس بالكرامة، العزلة، الإقصاء، العقاب (كما هو الأمر مع الكرسي المتحرك والدوش المفاجئ وأريكة القمع لروش). Traité des phrénopathies, pp. 405-433.

لا تحزنوا في وجه المكتئب، فإن حزنكم يعمق حزنه، لا تمازحوهم، سيشعرون بالإهانة، فليكن عندكم الكثير من برودة الدم، وإن كان الأمر يستدعي القسوة فاستعملوها. وليكن عقلكم قاعدة لسلوكهم. وتر واحد مازال يهتز عندهم، إنه حبل الألم، فليكن عندكم ما يكفي من الشجاعة للعزف عليه»[85].

إن تنافر الفيزيقي والأخلاقي في الفكر الطبي لم يكن ناتجا عن التعريف الذي قدمه ديكارت للجواهر الممتدة والثقيلة. فقرنا ونصف من الطب ما بعد ديكارت، لم يستطع استيعاب هذا الفصل على مستوى مشاكله وطرقه، ولا فهم تمييزات الجواهر باعتبارها تقابلا بين العضوي والسيكولوجي. إن الطب الكلاسيكي، سواء كان ديكارتيا أو مناهضا للديكارتية، لم يستطع أبدا إدراج الثنوية الميتافيزيقية لديكارت ضمن الأنتروبولوجيا. وعندما وقع الفصل، لم يكن ذلك وفاء متجددا «للتأملات»[*]، بل كان امتيازا جديدا منح للخطأ. فممارسة العقاب وحدها فصلت عند المجنون بين تطبيب الجسد وتطبيب الروح. فلم يكن من الممكن تأسيس طب من طبيعة سيكولوجية محضٍ إلا عندما استلب الجنون داخل الشعور بالذنب.

* * *

ومع ذلك هناك مظهر في الممارسة الطبية للعصر الكلاسيكي يمكن أن يكذب هذا الأمر. فالعنصر السيكولوجي، في صفاته، كان له، فيما يبدو، موقع داخل التقنيات. وإلا كيف يمكن تفسير الأهمية التي تولى للنصح والإقناع والبرهنة والحوار الذي شرع فيه الطب الكلاسيكي مع المريض، في استقلال عن العلاج، من خلال أدوية الجسم؟ كيف يمكن تفسير أن سوفاج، في اتفاق مع معاصريه، كتب: «يجب أن تكون فيلسوفا لكي تشفي أمراض النفس. فبما أن مصدر هذه الأمراض ليس سوى رغبة عميقة في شيء يعتبره المريض خيرا، فسيكون من واجب الطبيب أن يعبر له، استنادا إلى حجج صلبة، أن ما يشتهيه بحماس كبير هو خير ظاهري، وشر فعلي، لكي يثنيه عن خطئه»[86].

إن هذه المقاربة للجنون ليست مقاربة سيكولوجية لا كثيرا ولا قليلا، أكثر مما هي المقاربات الأخرى التي تحدثنا عنها. إن اللغة، والصياغات الخاصة بالحقيقة والأخلاق مرتبطة بعلاقة مباشرة مع الجسد. وسيكون بيانفيل أيضا هو من سيبين في دراسته حول

---

(85) LAURET, Fragments psychologiques sur la folie, Paris, 1834, cf. «Un exemple typique», pp. 308-321.

(*) يتعلق الأمر بكتاب ديكارت meditations

(86) SAUVAGES, Nosologie méthodique, t. VII, p. 39.

الاغتلام كيف أن تبني أو رفض المبدأ الأخلاقي يمكن أن يغير مباشرة مجرى السيرورة العضوية[87]. ومع ذلك هناك اختلاف جوهري بين التقنيات التي تكمن في تغيير الخصائص المشتركة للجسد والروح، وبين تلك التي تريد الإمساك بالجنون من خلال الخطاب. ففي الحالة الأولى يتعلق الأمر بتقنية الاستعارات، على مستوى مرض يعد مساسا بالطبيعة، وفي الحالة الثانية، يتعلق الأمر بتقنية للغة، على مستوى جنون منظور إليه باعتباره نقاشا بين العقل ونفسه. إن هذا الفن، من خلال هذا الشكل الأخير، ينتشر في حقل حيث يعالج مع الجنون - في كل معاني الكلمة- من خلال حدود الحقيقة والخطأ. وباختصار، لقد كان هناك دائما، في العصر الكلاسيكي، تداخل بين كونين تقنيين في علاج الجنون. يستند الأول إلى ميكانيكية ضمنية للخصائص، ويتوجه إلى الجنون باعتباره أساسا هوى، أي باعتباره مزيجا (حركة - نوعية) ينتمي إلى الجسد والروح في الوقت ذاته. الثاني يستند إلى حركة خطابية للعقل في حوار مع ذاته، ويتوجه إلى الجنون باعتباره خطأ، فراغا مزدوجا للغة والصورة، باعتباره هذيانا. إن الدورة البنيوية للهوى والهذيان التي كانت هي أساس التجربة الكلاسيكية للجنون، ستظهر من جديد هنا، في عالم التقنيات، ولكن على شكل غثيان. إن وحدتها لا تظهر إلا في أفق بعيد. وما هو مرئي مباشرة، ببنط عريض، هو الثنوية، أو التقابل، في طب الجنون وطرق القضاء على الأمراض وأشكال امتلاك اللاعقل. إن هذه الأشكال يمكن ردها إلى ثلاث صور:

1 - الإيقاظ: بما أن الهذيان هو حلم الذين يسهرون، وجب انتزاع الذين يهذون من هذا النوم، وتخليصهم من سهرهم الحالم، وتسليمهم إلى صور، إلى سهر أصيل، حيث ينمحي الوهم أمام صور الإدراك. ويقتفي ديكارت في «تأملاته» آثار هذا الاستيقاظ المطلق الذي يطرد كل أشكال الوهم، واحدا واحدا، ويعثر عليه، يا للمفارقة، في وعي الحلم ذاته، في وعي الوعي المخدوع. ولكن الطب في حالة المجانين هو الذي يجب أن يقوم بعملية الإيقاظ، ويحول عزلة الشجاعة الديكارتية إلى تدخل سلطوي للساهر المتيقن من سهره في وهم الساهر النائم: إنه سبيل عكسي يقطع دوغمائيا سبيل ديكارت الطويل. فما يكتشفه ديكارت في نهاية رحلته، وفي مضاعفة وعي لا ينفصل أبدا عن نفسه، ولا ينشطر على ذاته، يفرضه الطب من الخارج ومن خلال الفصل بين الطبيب والمريض. إن الطبيب، في علاقته بالمجنون، يعيد إنتاج لحظة الكوجيطو في علاقته بالزمن والحلم والوهم والجنون. كوجيطو خارجي، خارج عن التفكير ذاته، ولا يمكن أن يفرض عليه على حين غرة.

(87) BIENVILLE, De la nymphomanie, pp. 140-153.

إن بنية مداهمة السهر هي شكل من الأشكال المألوفة في علاج الجنون. إنها تتخذ أحيانا مظهرا بسيطا، وهو في الوقت ذاته، محمل بالصور وبحوزته سلطات مباشرة. ومن المعروف أن طلقة نار مباغتة جنب فتاة أدت إلى شفائها من الاختلاجات التي أصابتها على إثر حزن عميق[88]. ودون أن نصل إلى ذلك الإنجاز المخيالي لطرق الإيقاظ، فإن الانفعالات المفاجئة والحية تحدث النتيجة نفسها. وبهذه الروح شرع بورهيف في تطبيق علاجه الشهير لاختلاجات هارليم. فقد انتشر في مستشفى المدينة وباء اختلاجي. ولم يكن للمضادات التشنجية التي أعطيت للمرضى أي مفعول. وأمر بورهيف «بإحضار قدور مليئة بالفحم الملتهب ووضع داخلها قضبانا من الحديد، وبعدها أعلن بصوت مرتفع: بما أن الوسائل المستعملة لحد الآن من أجل علاج الاختلاجات لم تجد نفعا، لم يعد هناك إلا وسيلة وحيدة هي وضع القضيب الملتهب على العضو المريض عند الفتى أو الفتاة المصابة بالاختلاج حتى يصل إلى العظم»[89].

لقد كان الصحو المنبعث من الحكمة ذاتها ومن مسارها العنيف والضروري من خلال مشاهد الجنون بطيئا، ولكنه كان ثابتا من خلال الحقيقة التي ينفتح عليها. لقد كان ويليس يبحث في هذه الحكمة، من خلال كل أشكالها، عن علاج للجنون. إنها حكمة بيداغوجية عند البلهاء. «أستاذ مثابر ومخلص يجب أن يربي البلهاء كلية»، يجب أن يعلمهم شيئا فشيئا وبهدوء، ما نعلمه للأطفال في المدارس. إنها حكمة تستعير نموذجها من أشكال الحقيقة الأكثر دقة والأكثر بداهة. بالنسبة للمكتئبين: سيتبدد كل ما في هذيانهم من مخيال في ضوء حقيقة لا مراء فيها. ولهذا السبب، «يُنصح بتدريسهم الرياضيات والكيمياء». أما الآخرون، فإن ما يصلح عندهم هو حكمة حياة منتظمة تخفف من هذيانهم. فلا حاجة لفرض حقيقة أخرى عليهم أكثر من تلك التي تقدمها لهم حياتهم اليومية. فبما أنهم لابثون في منازلهم «عليهم أن يواصلوا إدارة شؤونهم والاهتمام بعائلاتهم ويأمرون ويهتمون بملكيتهم وحدائقهم ومروجهم وحقولهم». وبالمقابل، فإن الأمر يتعلق بسداد نظام اجتماعي مفروض من الخارج، وبالإكراه إذا تطلب الأمر ذلك، هو الذي يجب استعماله من أجل علاج المهووس في ضوء الحقيقة: «ومن أجل ذلك سيعالج الأحمق الذي وضع في مؤسسة خاصة، بالطب والمساعدات الحذرة، بحيث تظل دائمة هناك إمكانية الحرص على حثه على القيام بواجبه، والاهتمام بهندامه وعقابه من خلال تنبيهات وتحذيرات»[90].

---

(88) Histoire de l'Académie des sciences, 1752. Relation lue par Lieutaud.

(89) Cité par WHYTT, Traité des maladies nerveuses, t, I, p. 296.

(90) WILLIS, Opera, t. II, p. 261.

إن هذه اليقظة التسلطية للجنون ستتخذ شيئا فشيئا في العصر الكلاسيكي معناها الأصلي، لكي تتحول فقط إلى مجرد تذكير بالقانون الأخلاقي، عودة إلى الخير، وإخلاص للقانون. فما كان ينظر إليه ويليس باعتباره انفتاحا على الحقيقة، لن يفهمه كلية سوفاج الذي سيتحدث عن الصحو في التعرف على الخير: «وبهذه الطريقة يمكن أن ندعو إلى العقل أولئك الذين أفقدتهم بعض المبادئ الفلسفية المزيفة عقولهم، شريطة أن يقبلوا معنا مناقشة ما هو الخير الحقيقي، وما هو الخير الذي يجب أن نفضله على آخر»(91). فالطبيب لم يعد يتصرف كموقظ، بل باعتباره رجل أخلاق. واعتقد تيسو أن محاربة الجنون مشروطة بوجود «وعي خالص ونزيه يعد وقاية من طراز رفيع»(92). وسيأتي بينال الذي سينفي عن التنبيه على الحقيقة أية جدوى علاجية، ولن يكون له من معنى سوى الطاعة والخضوع الأعمى: «هناك مبدأ أساس من أجل علاج الهوس في الكثير من الحالات هو ممارسة ضغط حيوي، وتليه بعد ذلك سبل العطف والحنان»(93).

2 - الإخراج المسرحي: يتعلق الأمر، ظاهريا على الأقل، بتقنية دقيقة مناقضة لتقنية الإيقاظ. ففي هذه الحالة يواجه الهذيان، في قوته المباشرة، بالعمل البطيء للعقل. إما على شكل بيداغوجيا بطيئة، وإما على شكل مداهمة سلطوية، فالعقل يُفرض من تلقاء ذاته من خلال جاذبيته كينونته الخاصة. إن لاكينونة الجنون وفراغ خطئه يجب أن تنصاعا لضغط الحقيقة. وهنا، فإن العملية العلاجية تجري كلية في الفضاء المخيالي. ويتعلق الأمر بتواطؤ الواقعي مع نفسه، ويجب أن يدخل المخيال في لعبة مع نفسه، ويستثير إراديا مجموعة جديدة من الصور، يجب أن يهذي ضمن الهذيان دون تقابل أو مواجهة ودون حوار مرئي أيضا. بإمكان هذه العناصر، وبشكل مفارق، أن تقود إلى الشفاء. إن الصحة يجب أن تستحوذ على المرض وتهزمه في العدم ذاته، حيث يقبع المريض. إن التخيل «عندما يكون مريضا لا يمكن علاجه إلا من خلال أثر تخيل سليم ومباشر. . . فلا أهمية لأن يُشفى تخيل المريض من خلال الخوف أو من خلال انطباع حي ومؤلم للحواس أو من خلال وهم»(94). إن الوهم يمكن أن يشفي من الوهمي - في حين أن العقل وحده يمكن أن يحرر من اللامعقول. فما طبيعة هذه السلطة المضطربة للمخيال؟

فبما أن من طبيعة الصورة أن يُنظر إليها باعتبارها واقعا، فمن خصائص الواقع أيضا

---

(91) SAUVAGES, Nosologie méthodique, t. VII, p. 28.

(92) TISSOT, Avis aux gens de lettres sur leur santé, p. 117.,

(93) PINEL, Traité médico-philosophique, p. 22.

(94) HULSHORFF, Discours sur les penchants, lu à l'Académie de Berlin. Cité dans la Gazette salutaire, 17 août 1769, n° 33.

محاكاة الصورة، إنه يقدم نفسه باعتباره يملك الجوهر نفسه، والدلالة نفسها. فبإمكان الإدراك، دون مواجهة ودون قطيعة، مواصلة الحلم وملء الفراغات، وتثبيته فيما له من هشاشة والسير به إلى التحقق. فإذا كان الوهم يمكن أن يبدو حقيقيا، كما هو حال الإدراك، فإن الإدراك بدوره يمكن أن يصبح الحقيقة المرئية للوهم التي لا يمكن التشكيك فيها. تلك هي اللحظة الأولى للعلاج من خلال «الإخراج المسرحي»: إدماج لاواقع الصورة ضمن الحقيقة الإدراكية دون أن تبدو هذه الأخيرة كأنها تناقض أو تعارض الأولى. وقد حكى لوسيتانيس Lusitanus كيف شفي مكتئب كان يعتقد أنه معذب في هذه الأرض، لأنه ارتكب الكثير من المعاصي. وفي استحالة إقناعه بحجج معقولة أن بالإمكان إنقاذه، قُبل هذيانه، ووضع أمام ملاك يلبس الأبيض وبيده سيف، وأعلن له بعد بعض النصائح القاسية، أن خطاياه قد رفعت عنه[95].

ومن خلال هذا المثال، يتضح لنا كيف تبدأ اللحظة الثانية. إن التحقق داخل الصورة لا يكفي، يجب بالإضافة إلى ذلك أن يستمر الخطاب الهاذي. ذلك أن في الكلام اللامعقول للمريض صوتا يتكلم، إنه يخضع لتركيب وينتج معنى. ويجب الحفاظ على هذا التركيب وعلى تلك الدلالة، بحيث إن تحقق الاستيهام في الواقع لا يبدو كأنه انتقال من سجل إلى آخر، كما لو أنه نقل إلى لغة جديدة بمعنى مغاير. إن اللغة ذاتها يجب أن تستمر بعنصر استنتاجي جديد فقط. ومع ذلك، فإن هذا العنصر ليس عديم الفائدة، إن الأمر لا يتعلق بمواصلة الهذيان، بل الدفع به إلى التحقق. يجب أن نصل به إلى حالة قصوى وأزمة حيث سيواجه نفسه، ودون أن تكون له علاقة بعنصر غريب، يصبح محط نقاش مع مقتضيات حقيقته الخاصة. على الخطاب الواقعي والإدراكي الذي يعد امتدادا للغة الصور الهاذية- ودون أن يفلت من قوانين هذه اللغة، أن يخرج عن سلطاته للقيام بوظيفة إيجابية تجاهه، إنه يشده إلى ما هو أساسي فيه. فإذا كان سيحققه، حتى وإن أدى ذلك إلى تثبيته في موقعه، فإنه يفعل ذلك من أجل تأزيمه. وعادة ما يستشهد هنا بحالة مريض كان يعتقد أنه ميت، وكاد يموت فعلا من الجوع، و«دخل عليه مجموعة من الأشخاص شاحبي الوجوه ويلبسون لباس الموتى، وأعدوا طاولة، ووضعوا عليها طعاما وشرعوا في الأكل وهو ينظر إليهم، فأقنعوه أن الأموات يأكلون مثلهم في ذلك مثل الأحياء. واقتنع بذلك»[96]. فداخل خطاب متصل، تتناقض عناصر الهذيان فيما بينها، ومن هذا التناقض تولد الأزمة. إنها أزمة غامضة لأنها طبية ومسرحية في الوقت ذاته. تجربة طويلة في الطب

---

(95) Z. LUSITANUS, Praxis medica, 1637, obs. 45, pp. 43-44.

(96) Discours sur les penchants, par M. HULSHORFF, lu à l'Académie de Berlin. Extraits cités par la Gazette salutaire, 17 août 1769, n°33.

الغربي من أبيقراط تتقاطع هنا فجأة، وفي سنوات قليلة فقط، مع أحد الأشكال الرئيسة للتجربة المسرحية. وتلك هي البدايات الأولى للثيمة الكبرى للأزمة التي ستكون مواجهة الأحمق مع معناه الخاص، مواجه العقل مع اللاعقل، الخدعة الصافية للإنسان مع عمى المستلب، أزمة سينفتح فيها الوهم، وهو ينغلق على نفسه ضمن افتتان الحقيقة.

إن هذا الانفتاح ممكن الوقوع في حالة الأزمة، بل هو ذاته، من خلال حميميته، ما يشكل عمق هذه الأزمة. ولكنه ليس معطى مع الأزمة ذاتها. فلكي تكون الأزمة' أزمة طبية لا درامية فحسب، ولكي لا تكون قضاء على المرض فقط، وباختصار لكي لا يكون هذا الإخراج الدرامي للهذيان وقعا تطهيريا كوميديا، يجب تسريب حيلة في لحظة ما[97]. حيلة، أو على الأقل، تغيير مفاجئ في اللعبة الرتيبة للهذيان الذي، وهو يؤكده باستمرار، لا يربطه بحقيقته دون أن يوثقه في الوقت ذاته بضرورة القضاء عليه. إن المثال البسيط على هذه الطريقة، هو الحيلة المستعملة عند المرضى الذي يهذون ويتصورون أن شيئا ما أو حيوانا تسرب إلى أجسادهم: «فعندما يعتقد مريض أن في داخله حيوانا حيا، يجب التظاهر بمحاولة إخراجه، ويجب أن يكون ذلك من خلال مظهر عنيف، فهو الذي يقود إلى نتيجة، وبعد ذلك يجب إلقاء الحيوان في حوض مائي دون أن يفطن المريض إلى ذلك»[98]. إن الإخراج يحقق الموضوع الهاذي، ولكنه لا يستطيع إظهاره في الخارج، وإذا كان يعطي المريضَ إثباتا إدراكيا لوهمه، فإن ذلك لن يتم إلا من خلال تخليصه بقوة. إن البناء الاصطناعي للهذيان يشكل المسافة الواقعية التي يستعيد من خلالها المريض حريته.

ولكنه قد لا يكون أحيانا في حاجة إلى هذه المسافة. فداخل إدراك الهذيان يستوطن، عنصر إدراكي من خلال حيلة ما، ويكون في البداية صامتا، إلا أن إثباتاته المتصاعدة ستضع النسق كله موضع تساؤل. فداخله، وفي الإدراك الذي يؤكد الهذيان، يستطيع المريض تحديد واقعه المحرر. ويذكر تراليون Trallion كيف أن طبيبا قضى على هذيان مكتئب كان يتصور أنه بلا رأس، لقد حل محله فراغ. وقبل الطبيب، وهو يدخل إلى عالم الهذيان، طلب المريض في إغلاق هذا الثقب، ووضع فوق رأسه كرة ثقيلة من الرصاص أحدثت فيه ألما، واقتنع المريض أنه يملك رأسا[99]. وفي النهاية، يمكن للحيلة ووظيفتها في الاختصار الكوميدي أن تتحقق، بتواطؤ مع الطبيب، شريطة ألا يكون له تدخل مباشر آخر، من خلال اللعبة العفوية لجسم المريض. ففي الحالة التي سقناها أعلاه، وهي الحالة

---

(97) Hic omnivarius morbus ingenio et astutia curandus est (LUSITANUS, p. 43).

(98) Encyclopédie, art. « Mélancolie ».

(99) Ibid.

الخاصة بالمكتئب الذي كان يتضور جوعا لأنه كان يعتقد أنه ميت، دفعه الإخراج المسرحي لفرجة الأموات، إلى الأكل. إن هذا الطعام أعاده إلى حالته الطبيعية «فاستعمال الطعام أعاد له هدوءه»، واختفى الاضطراب الجسدي، واختفى الهذيان الذي كان مسؤولا عن ذلك الاضطراب هو الآخر(100). وهكذا تم تجنب الموت الحقيقي في الواقع الذي كان سيكون نتيجة موت وهمي، من خلال تحقيق الموت اللاواقعي. إن حوار اللاكينونة مع ذاتها تم ضمن اللعبة العالمة: إن لاكينونة الهذيان استقرت في كينونة المرض، وقضى عليه فقط لأنه طرد الهذيان من خلال التحقق الدرامي. إن تحقيق لاكينونة الهذيان في الكينونة يؤدي إلى القضاء عليه باعتباره لاكينونة. ولقد تم ذلك من خلال ميكانيزم خالص خاص بتناقضه الداخلي- ميكانيزم هو في الوقت ذاته لعبة لغوية ولعبة وهم، لعبة اللغة ولعبة الصورة. لقد تم القضاء على الهذيان باعتباره لاكينونة، لأنه أصبح كائنا مدركا. وبما أن كينونة الهذيان توجد كلية في لاكينونته، فقد تم القضاء عليه باعتباره هذيانا. إن تحققه داخل العجائبي المسرحي يعيده إلى حقيقة تطرده من هذا الواقع، وهي تحافظ عليه أسير الواقع، وتقضي عليه داخل الخطاب غير الهاذي للعقل.

نحن هنا أمام بناء دقيق، سخري وطبي في الوقت ذاته للمبدأ القائل بأن «الكينونة هي ما يمكن إدراكه». ولقد تم التقيد بمعناه الفلسفي، واستعمل في الوقت ذاته في اتجاه مضاد لنتائجه الطبيعية. هناك سير في الاتجاه المعاكس لدلالته. وبالفعل، فبدءا من اللحظة التي يلج فيها الهذيان حقل المدرك، فإنه سيكون جزءا من الكينونة، أي يدخل في تناقض مع كينونته الخاصة التي هي اللاكينونة. إن اللعبة المسرحية والعلاجية التي يتم تمثيلها تكمن في خلق حالة اتصال، ضمن تصور الهذيان ذاته، بين مقتضيات لاكينونته وبين قوانين الكينونة (إنها لحظة الإبداع المسرحي، إقامة الوهم الكوميدي) والرفع - بين هذه وتلك- من إيقاع التوتر والتناقض الموجودين بشكل سابق ولكنهما خرجا عن صمتهما (إنها لحظة الدراما). وفي النهاية اكتشاف تلك الحقيقة القائلة بأن قوانين كينونة الهذيان هي فقط مشهيات ورغبات للوهم، وأن المدرك، تبعا لذلك، الذي يدرجه ضمن الكينونة يحكم عليه مسبقا بالدمار (إنها الكوميديا، انفراج). إنه انفراج بالمعنى الدقيق، حيث إن الكينونة واللاكينونة قد تخلصتا من الخلط ضمن واقع الهذيان، لكي يعودا إلى فقرهما الأصلي. إننا هنا أمام تناظر غريب في البنية، في العصر الكلاسيكي، بين مختلف أنماط التحرير، فلهذه الأنماط نفس التوازن ونفس الحركة في أساليب التقنيات الطبية وفي اللعبة الجدية للوهم المسرحي.

Gazette salutaire, 17 août 1769, n°33. (100)

وهذا يساعدنا على فهم سر اختفاء الجنون باعتباره كذلك من المسرح في نهاية القرن 17، لكي لا يظهر إلا في السنوات الأخيرة من القرن الموالي: إن مسرح الجنون قد تحقق فعليا في الممارسة الطبية، إن صورته الكوميدية كانت من نظام الشفاء اليومي.

3 - العودة إلى المباشر: بما أن الجنون وهم، فإن شفاءه، إذا كان صحيحا أنه قد يحدث من خلال المسرح، يمكن أن يتحقق، بشكل مباشر، من خلال القضاء على المسرح. إن الزج بالجنون وعالمه الطبي في أحضان طبيعة لا تخدع، لأن وجهها المباشر لا يعرف اللاكينونة، معناه تسليم الجنون إلى حقيقته الخاصة (مادام الجنون كمرض ليس في نهاية الأمر سوى كائن من الطبيعة)، وإلى أقرب حالات تناقضاته (مادام الهذيان كظاهر بلا محتوى عكس غنى الطبيعة الذي يكون عادة خفيا وغير مرئي)، فهذا التناقض يبدو كأنه عقل اللاعقل، بالمعنى المزدوج، فهو يمتلك الأسباب، ويخفي في الوقت ذاته مبدأ القضاء عليه. ومع ذلك يجب أن نسجل أن هذه الثيمات لم تكن سائدة في العصر الكلاسيكي كله. فعلى الرغم من أنها كانت مرتبطة بنفس تجربة اللاعقل، فإنها حلت محل ثيمات الإخراج المسرحي، وظهورها يشير إلى اللحظة التي بدأ فيها التساؤل حول الكينونة والخديعة بالتلاشي، تاركا مكانه لإشكالية من إشكاليات الطبيعة. إن لعبة الوهم المسرحي فقدت معناها، وحل الفن محل التقنيات الاصطناعية للإخراج المخيالي، فن بسيط ومعتد بنفسه، اختزال الطبيعة. ويجب أن يؤخذ هذا الأمر بمعنى ملتبس، لأن المسألة تتعلق باختزال من خلال الطبيعة وباختزال إلى الطبيعة.

إن العودة إلى المباشر هي العلاج بامتياز، لأنها تعد رفضا قطعيا للعلاج. إنه يعالج في حدود أنه ينسي كل الأدوية. ففي سلبية الإنسان تجاه نفسه وفي الصمت الذي يفرضه على فنه وعلى صنائعه، تنشر الطبيعة نشاطا هو بالضبط نقيض للتخلي. ذلك أن سلبية الإنسان هذه، إذا أنعمنا فيها النظر، تعد نشاطا حقيقيا. فعندما يثق الإنسان في الدواء، فإنه يتخلص من قانون العمل الذي تفرضه عليه الطبيعة، إنه يتوغل داخل عالم الاصطناعي والعالم المضاد للطبيعة الذي لا يعد الجنون سوى مظهر من مظاهره. ففي تجاهلنا لهذا المرض، وباتخاذنا موقعا ضمن نشاط الكائنات الطبيعية، يستطيع الإنسان من خلال سلبية ظاهرية، ليست في واقع الأمر سوى إخلاص ماهر، أن يصل الإنسان إلى الشفاء. وبهذه الطريقة يشرح بيرناردين دو سان بيير Bernardin de Saint-Pierre كيف تخلص من «داء غريب» كان خلاله مثله «مثل أوديب، يرى شمسين». وقدم له الطب ما يكفي من العلاج وعلمه أن «بؤرة الداء توجد في الأعصاب». وعبثا حاول العلاج بالأدوية الأكثر فعالية. واكتشف سريعا أن الأطباء أنفسهم ماتوا من فرط تناولهم لهذا العلاج: «ويعود الفضل في استعادتي لصحتي إلى جان جاك روسو. فقد قرأت في كتاباته الخالدة أن من بين الأنشطة

الطبيعية أن يعمل الإنسان لا أن يتأمل. وقد كنت إلى ذلك الوقت قد نشطت روحي وتركت جسدي في راحة. وغيرت من نظام حياتي، فأصبح الجسد يعمل والروح في راحة. فقد تركت جانبا مجموعة من الكتب، وانكببت على دراسة كتب الطبيعة التي كانت تتحدث إلى حواسي لغة لا يمكن للزمن والأمم أن تغيرها. لقد كانت قصتي واهتماماتي اليومية هي حشائش الحدائق والبراري، ولم تكن أفكاري هي التي تذهب إليها بعناء، كما هو الحال في نظام الكائنات البشرية، بل أفكارها هي التي كانت تأتي إلي بأشكال رائعة ومتنوعة»[101].

وعلى الرغم من الصياغات التي اقترحها بعض مريدي روسو، فإن العودة إلى المباشر لم تكن لا مطلقة ولا بسيطة. ذلك أن الجنون الذي تغذيه المظاهر الاصطناعية داخل المجتمع، حتى في الحالة التي تتم فيها استثارته، كان يبدو من خلال أشكاله العنيفة، باعتباره تعبيرا وحشيا عن الرغبات الإنسانية الأكثر بدائية. لقد كان الجنون في العصر الكلاسيكي، كما رأينا ذلك، تهديدا وحشيا؛ وحشية تهيمن عليها النزعة الحيوانية وغريزة القتل. إن تسليم الجنون إلى الطبيعة من خلال قلب غير متحكم فيه، معناه التخلي عنه وسط سعار الطبيعة المضادة. إن شفاء الجنون يفترض إذن عودة إلى ما هو مباشر لا في علاقته بالرغبة، بل في علاقته بالتخيل، عودة تقصي من حياة الإنسان ومن متعه كل ما هو اصطناعي وغير واقعي ومتخيل. إن العلاجات من خلال الغطس الذاتي في المباشر، يفترض، خفية، تأمل حكمة تفصل، في الطبيعة، بين ما يعود إلى العنف وبين ما يعود إلى الحقيقة. وهو الفرق بين المتوحش وبين الفلاح. «إن المتوحشين. . . يعيشون حياة الحيوان الضاري أكثر مما هي حياة إنسان عاقل»، وعلى العكس من ذلك، فحياة الفلاح «هي حياة سعيدة كما هي حياة كل إنسان في العالم». فمن زاوية حياة المتوحش، المباشر هو الرغبة بلا ضابط ولا إكراه ولا أخلاق واقعية. أما من جانب الفلاح، فهو اللذة دون تأمل، أي دون إغراء عبثي، دون إثارة ولا تحقق مخيالي. فما يشفي الجنون في الطبيعة ومزاياها المباشرة هو اللذة - ولكنها لذة تجعل الرغبة بلا قيمة، حتى دون اللجوء إلى صدها، لأنها تقدم مسبقا إشباعا كليا من جهة، ومن جهة ثانية، تسفه التخيل، لأنها تقدم بشكل عفوي الحضور السعيد للواقع. «إن اللذة تعد جزءا من النظام الخالد للأشياء، إنها موجودة بشكل ثابت، وهي تشترط في تشكلها بعض الشروط. وهذه الشروط ليست اعتباطية، لقد حددت فقط الطبيعة تخومها. فالمخيلة لا يمكنها أن تخلقها، والإنسان

---

(101) BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, Préambule de l'Arcadie. Œvres, Paris 1818, t. VII, pp. 11-14.

الأكثر تلهفا على اللذة لا يستطيع الزيادة في حجم لذاته إلا من خلال التخلي عن تلك التي لا تحمل بصمات الطبيعة»[102]. إن العالم المباشر للفلاح هو إذن مليء بالحكمة والتوازن، وهو عالم يشفي من الجنون، لأنه يجعل الرغبة وما ينتج عنها من أهواء شيئا ذا قيمة، وبفعل ذلك أيضا يختزل، بمساعدة المخيال، كل إمكانات الهذيان. فما يعنيه تيسو بـ«اللذة» هو ذلك المباشر الشافي، المتخلص من الهوى ومن اللغة في الوقت ذاته، أي من ذينك الشكلين الكبيرين للتجربة الإنسانية التي منها يولد اللاعقل.

وربما ما زال للطبيعة، باعتبارها شكلا محسوسا للمباشر، سلطة أساسية في القضاء على الجنون. ذلك أنها تمتلك القدرة على تحرير الإنسان من حريته. إن الإنسان في الطبيعة – أو على الأقل تلك التي تقاس من خلال الإقصاء المزدوج للعنف والرغبة، ولاواقعية الاستيهام- متحرر من الإكراهات الاجتماعية (تلك التي «تفرض عدًّ وتقويم اللذات المخيالية التي تحمل اسم اللذة، ولكنها ليست كذلك») ومتحرر من الأهواء التي لا يمكن مراقبتها. ولكنه من خلال ذلك ذاته، يستحوذ عليه نسق الواجبات الطبيعية بهدوء من الداخل. إن ضغط الحاجات الأكثر صحة، وإيقاع الأيام والفصول والضرورة غير العنيفة للتغذية والسكن، كلها عناصر تفرض على فوضى المجانين التقيد بنظام. فما تخلقه المخيلة من بعيد يتم التخلي عنه مع ما يخفيه من رغبات ملحة. إن الإنسان يرتبط بحكمة الطبيعة من خلال نعومة لذة لا تفرض أي شيء، إنه يرتبط بذلك الولاء الذي يتخذ شكل حرية ويبدد اللاعقل الذي يضع، ضمن مفارقته، الحتمية القصوى للهوى والفنتازية القصوى للصورة. وهكذا نضيع في الحلم، في تلك المناظر الممزوجة بالأخلاق والطب، نحلم بتحرير الجنون: تحرير لا يجب فهمه استنادا إلى أصله باعتباره اكتشافا من لدن الفيلانتروبيين، لإنسانية المجنون، بل باعتباره رغبة في فتح الجنون على الإكراهات الهادئة للطبيعة.

ولقد تلقت فجأة قرية غيل في السنوات الأخيرة من القرن 18، وهي التي كانت منذ نهاية القرون الوسطى شاهدة على القرابة، التي نسيها الناس اليوم، بين حجز المجانين وبين إقصاء المصابين بالجذام، تأويلا جديدا. فما كان داخلها يشير إلى ذلك الفصل العنيف والمثير بين عالم المجانين وعالم الإنسان، يشحن الآن بالقيم المدهشة للوحدة المستعادة بين اللاعقل والطبيعة. فتلك القرية كانت تعني قديما أن المجانين كانوا محاصرين، وهو ما يعني أن إنسان العقل كان محميا، أصبحت الآن تكشف أن المجنون قد تحرر، وأنه بهذه الحرية التي تضعه على نفس المستوى مع قوانين الطبيعة، قد تساوى مع إنسان العقل. ففي

(102) TISSOT, Traité sur les maladies des gens de lettres, pp. 90-94.

غيل، وحسب ما يقوله جوي Jouy «أربعة أخماس السكان هم مجانين، ولكن مجانين بالمعنى العميق للكلمة، ويتمتعون، دون سلبيات، بنفس الحرية التي يتمتع بها السكان الآخرون. . . كان لهم طعام نقي وهواء نقي، وكل ما تتطلبه ممارسة الحرية، هذا هو النظام الذي كان يفرض عليهم وهو النظام الذي سيؤدي بعد مرور سنة إلى شفائهم»[103]. إن معنى الإقصاء والحجز بدأ يعرف تغييرا دون أن يؤدي ذلك إلى تغيير في المؤسسات: لقد أصبح هذا المعنى يتمتع بقيم إيجابية، وبدأ ذلك الفضاء المحايد الفارغ والمظلم الذي كان اللاعقل فيه يعاد إلى عدميته، يمتلئ بطبيعة، على الجنون المتحرر أن يخضع لها. فالحجز، باعتباره فصلا بين العقل واللاعقل، لم يتم القضاء عليه، لكن داخل خطاطته ذاتها، أصبح الفضاء الذي كان يحتله يكشف عن سلطات طبيعية أكثر إكراها للجنون، وقادرة على إخضاعه، في جوهره، أكثر مما فعله النسق القمعي القديم. يجب تخليص الجنون من هذا النسق لكي يكون حرا، داخل فضاء الحجز الذي يتمتع الآن بفعالية إيجابية، وذلك لكي يتخلص من حريته الوحشية ويتلقى مقتضيات الطبيعة التي تعد عنده حقيقة وقانونا في الوقت ذاته. فالطبيعة باعتبارها قانونا تتحكم في عنف الرغبة، وباعتبارها حقيقة، تقلص من الطبيعة المضادة ومن كل استيهامات المخيال.

ويصف بينال هذه الطبيعة، وهو يتحدث عن مستشفى ساراغوس، بالعبارات التالية: «ما يشبه المعادل لتيه الأذهان من خلال الجاذبية والافتتان اللذين توحي بهما زراعة الحقول، ومن خلال الغريزة الطبيعية التي تدفع الإنسان إلى إخصاب الأرض والاستجابة بذلك للحاجات من خلال توفير الفواكه وتصنيعها. فمنذ الصباح يُشاهدون وهم يتوزعون بمرح على مختلف أجزاء الأراضي التابعة للمستشفى، يتوزعون فيما يشبه التباري للقيام بالأعمال الخاصة بكل فصل، زرع القمح والخضر ونباتات البستان، التكلف بالتناوب بالحصاد وتصفيف الفواكه والعنب وقطف الزيتون، ليعودوا مساء هادئين إلى المستشفى وينامون قريري العين. ولقد دلت التجربة المتواصلة في هذا المستشفى، على أنه الوسيلة الأكيدة والأكثر فاعلية للعودة إلى العقل»[104]. إن الصور المألوفة تخفي دقة المعنى. إن العودة إلى المباشر لا فعالية له ضد اللاعقل، إلا إذا تعلق الأمر بمباشر معد- وموزع على ذاته، مباشر فُصل داخله بين العنف والحقيقة، واستبعدت الوحشية عن الحرية، وكفت الطبيعة عن أن ترى نفسها في الصور العجائبية للطبيعة المضادة. وباختصار، إنه مباشر حيث الطبيعة تتوسطها الأخلاق. ففي فضاء معد بهذا الشكل، لا يمكن للجنون أبدا أن

---

(103) Cité par ESQUIROL, Des maladies mentales, t. II, p. 294.

(104) PINEL, Traité médico-philosophique, pp. 238-239.

يتكلم لغة اللاعقل بكل ما يتسامى داخله عن الظواهر الطبيعية للمرض. سيستوعب الجنون كلية داخل عالم الباتولوجيا. إنه تحول نظرت إليه الأحقاب السابقة باعتباره امتلاكا إيجابيا، إن لم يكن بزوغا لحقيقة، فهو على الأقل ما يجعل معرفة الحقيقة أمرا ممكنا، ولكنه في عرف التاريخ، يجب أن يبدو على ما كان عليه: أي اختزال التجربة الكلاسيكية للاعقل في إدراك أخلاقي محض للجنون، سيكون لاحقا وبشكل خفي، نواة لكل التصورات التي سيثمنها القرن 19 باعتبارها علمية وإيجابية ومحسوسة.

إن هذا المسخ الذي قد تحقق في النصف الثاني من القرن 18، تسرب أولا إلى تقنيات العلاج، ولكن سرعان ما بدا للعيان، ووصل إلى فكر الإصلاحيين ليكون قاطرة لإعادة تنظيم تجربة الجنون في السنوات الأخيرة من القرن. وسرعان ما سيكتب بينال: «ما أثمن اتباع القوانين الثابتة للأخلاق من أجل الوقاية من السوداوية والاكتئاب والهوس»[105].

* * *

لا جدوى من محاولة التمييز في العصر الكلاسيكي بين العلاجات الفيزيقية والتطبيب السيكولوجي، وذلك لسبب بسيط هو أن السيكولوجيا لم تكن موجودة. فعندما كان يُنصح بتناول المر مثلا، فإن الأمر لم يكن يتعلق بعلاج جسدي، وذلك لأن المراد هو تنظيف الروح والجسد في الوقت ذاته. وعندما كان يُنصح المكتئب باتباع الحياة البسيطة للفلاحين، أو عندما كانت تُعرض أمامه ألعابا هزلية تحاكي هذيانه، فإن الأمر لم يكن يتعلق بتدخل سيكولوجي، ذلك أن حركة الأذهان في الأعصاب وكثافة الأخلاط هي المقصودة في المقام الأول. ولكن الأمر يتعلق في هذه الحالة بفن تحويل النوعيات، وبتقنية ينظر داخلها إلى جوهر الجنون باعتباره طبيعة. أما في الحالة الأخرى، فإن الأمر يتعلق بفن للخطاب واستعادة الحقيقة حيث الجنون يساوي اللاعقل.

فعندما ستنفصل، في السنوات الموالية، تلك التجربة الكبيرة للاعقل التي تعد وحدتها ميزة من ميزات العصر الكلاسيكي، وعندما سيصادر الجنون كله ضمن حدس أخلاقي، ولن ينظر إليه أبدا باعتباره مرضا، حينها سيتخذ التمييز الذي أقمناه معنى آخر. فما ينتمي إلى المرض يعود إلى الجسدي، وما ينتمي إلى اللاعقل وإلى تسامي خطابه سيسوى بالسيكولوجي. وهنا بالضبط ولدت السيكولوجيا - لا باعتبارها حقيقة الجنون، بل باعتبارها علامة على أن الجنون انفصل الآن عن حقيقته التي كان يجسدها اللاعقل، ولن تكون حينها سوى ظاهرة تائهة وبلا دلالة، على الوجه اللامتناهي للطبيعة. إنه لغز بلا حقيقة، سوى تلك التي تقوم باختزالها.

---

(105) Ibid.

ولهذا السبب، يجب أن ننصف فرويد. فما بين «التحاليل النفسية الخمسة» وبين البحث الدقيق حول التطبيب السيكولوجي، هناك اختراع كثيف، هناك عنف سام للعودة إلى تقليد مضى. ولقد عدد جانيت Janet عناصر هذا الفصل، وأعد الجرد الملحق بهذه الأعمال وأضاف لها وعمقها. لقد تناول فرويد الجنون من زاوية لغوية، وأعاد بناء أحد العناصر الأساسية لتجربة قمعها التيار الوضعي. فلم يضف إلى لائحة العلاجات السيكولوجية للجنون شيئا مهما، بل استعاد، داخل الفكر الطبي، إمكانية حوار مع اللاعقل. ولذلك علينا ألا نندهش أن نرى أن أكثر العلاجات «سيكولوجية» قد عثرت سريعا على مقابلها وتأكيداتها العضوية. إن الأمر لا يتعلق بسيكولوجيا: بل يتعلق بالتدقيق بتجربة للاعقل حاولت السيكولوجيا في العالم الحديث إخفاءها.

الجزء الثالث

مقدمة

لقد كنت في نظرهم الدُّور الصغيرة كلها.

«ذات زوال كنت جالسا، أنظر كثيرا وأتكلم قليلا، وأسمع أقل من ذلك، عندما اقترب مني واحد من أولئك الأشخاص الغريبي الأطوار في هذه البلاد التي لم يبخل الله عليها بأمثالهم، فهو مزيج من العجرفة والمذلة والحس السليم واللاعقل».

لقد كان ديكارت يدرك، في اللحظات التي كان يصل فيها الشك عنده إلى حدود تنذر بالخطر، بأنه لا يمكن أن يكون مجنونا - حتى وإن أدى به الأمر إلى الاعتراف، ولمدة طويلة إلى حدود الغواية، أن كل قوى اللاعقل تحوم حول فكره، ولكنه، باعتباره فيلسوفا يمارس الشك، لا يمكنه، وبتصميم راسخ، أن يكون «واحدا من هؤلاء الحمقى». وكان «قريب رامو»(*) من جهته، يعرف جيدا أنه مجنون، وهذا ما يشكل بؤرة العناد في يقينه الهارب. «فقبل أن يشرع في الكلام تنفس الصعداء، وضع يديه على جبهته، وعاد إلى هدوئه، وقال لي: أنت تعرف أني رجل أمي ومجنون وسفيه وكسول»[1].

إن هذا الوعي بالجنون مازال هشا. إن الأمر لا يتعلق بوعي مغلق وسري وسيد نفسه، وله القدرة على التواصل مع القوى العميقة للاعقل، إن «قريب رامو» هو وعي مستعبد ومفتوح على كل الرياح، وشفاف أمام نظرات الآخرين. إنه مجنون لأنه أُخبر بذلك وعامله الناس باعتباره كذلك: لقد أرادوني أن أكون أضحوكة، وكنت كذلك[2]: إن

(*) قريب رامو le neveu de rameau: نص لديدرو يحكي لقاء في مقهى بين الفيلسوف (أنا) وبين قريب الموسيقار رامو

(1) Le Neveu de Rameau, DIDEROT, Œuvres, Pléiade, p. 435.

(2) Ibid., p. 468.

اللاعقل داخله لاعقل سطحي، بلا عمق، سوى عمق الرأي، الخاضع لكل ما لا يتمتع بحرية، ومدان من طرف كل ما هو هش في العقل. إن اللاعقل يوجد كلية على مستوى جنون الناس التافه. وربما ليس له سوى هذا السراب.

فما هي دلالة هذا الوجود اللامعقول الذي يجسده «قريب رامو» بطريقة لم تكن واضحة عند معاصريه، ولكنها كانت حاسمة في نظرتنا الاسترجاعية؟

إنه وجود موغل في الزمن، وقد استقطب مجموعة من الصور القديمة، من بينها صورة عن تهريج يذكر بالقرون الوسطى، ويعلن عن الأشكال الأكثر حداثة للاعقل، تلك الأشكال المعاصرة لنيرفال ونيتشه وأنطونين أرتو. فمساءلة «قريب رامو»، من خلال مفارقة وجوده الصريح، الذي لم ينتبه إليه مع ذلك أحد في القرن 18، معناه التموقع في فترة متأخرة نسبيا قياسا إلى وقائع سيرورة التطور، ولكن معناه أيضا إمكانية رؤية البنيات الكبرى للاعقل، في أشكالها العامة، تلك التي تنام في أحضان الثقافة الغربية، فوق زمن المؤرخين. وقد يعلمنا «قريب رامو» بعجالة، من خلال صور متناقضة فيما بينها، أشياء عن الجوهر الأساسي في الانقلابات التي جددت تجربة اللاعقل في العصر الكلاسيكي. يجب أن نسائله باعتباره إبدالا مختصرا للتاريخ. وبما أنه كان يرسم، لمدة قصيرة جدا، الخط المنكسر الذي يسير من «سفينة الحمقى» إلى الكلمات الأخيرة لنيتشه، وربما إلى صراخ أرتو، علينا أن نحاول معرفة ما تخفيه هذه الشخصية، وكيف تمت المواجهة، في نص ديدرو، بين العقل والجنون واللاعقل، وما هي الروابط الجديدة التي قامت بين هذه العناصر. فالتاريخ الذي علينا كتابته في هذا الجزء الأخير يستوطن فضاء مفتوحا من خلال كلام «القريب»، ولكنه لن يغطيه في كليته بطبيعة الحال. إن الشخصية الأخيرة التي يجتمع داخلها الجنون واللاعقل، هي «قريب رامو»، وفيها يتجسد التمييز بينهما أيضا. وفي الفصول الآتية سنعمل على إعادة رسم حركة هذا التمييز من خلال ظواهره الأنتروبولوجية الأولى. ولن يتخذ دلالاته الفلسفية والتراجيدية في الثقافة الغربية إلا من خلال النصوص الأخيرة لنيتشه أو أرتو.

* * *

إن شخصية المجنون ستعاود الظهور إذن في «قريب رامو». ظهور جديد على شكل أضحوكة. إنها شخصية تعيش، كما كان يعيش بهلول القرون الوسطى، وسط أشكال العقل، على الهامش، دون شك، لأنه لا يشبه الآخرين، ولكنه مع ذلك مدمج داخلها، ما دام ينظر إليه باعتباره شيئا، تحت تصرف العقلاء، ملكية تُعرض وتتنقل بين الناس. يُمتلك كما يُمتلك الموضوع. ولكنه في الوقت ذاته يقوم هو بإدانة غموض هذا الامتلاك. ذلك أنه

إذا كان في عرف العقل موضوعا للامتلاك، فإنه يشكل حاجة عند العقل ذاته. حاجة تنفذ إلى قلب وجوده ومعناه، فبدون المجنون سيحرم العقل من واقعه، سيكون رتابة فارغة، ومللا من ذاته، صحراء حيوانية ستكشف له عن تناقضاته: «والآن وقد افتقدوني، ما عساهم فاعلون؟ سيصيبهم الملل كالكلاب. . .»[3]. ولكن العقل الذي لا يستمد وجوده إلا من امتلاكه للجنون، لن يتحدد بعد ذلك استنادا إلى هويته المباشرة، وسيستلب في هذا الانتماء: «إن الذي يكون حكيما، لن يكون في حاجة إلى المجنون. وبناء عليه، فالذي يمتلك مجنونا ليس حكيما، وإذا لم يكن حكيما فهو مجنون، وربما مجنون مجنونه، حتى ولو كان ملكا»[4]. إن اللاعقل يصبح عقلا للعقل، في حدود أن العقل لا يتعرف على اللاعقل إلا من خلال الامتلاك.

فما كان يشكل مجرد أضحوكة في الشخصية التافهة للضيف المزعج، يكشف في نهاية الأمر عن قدرة عظيمة على السخرية. فمستقبل «قريب رامو» يحكي التقلبات الضرورية، والعودة الساخرة لكل أشكال المحاكمات التي تدين اللاعقل باعتباره غير أساسي وأمرا يوجد خارجها. إن العقل يصعد شيئا فشيئا نحو من يدينه، ليفرض عليه ما يشبه الاستعباد المنحط، ذلك أن الحكمة التي تعتقد إقامة رابط للمحاكمة والتحديد مع الجنون - هذا مجنون - تكون قد طرحت في الوقت ذاته رابطا امتلاكيا وانتماء غامضا: «هذا مجنوني»، وذلك أنني أمتلك ما يكفي من العقل للتعرف على جنون هذا المجنون، وهذا الاعتراف هو السمة والعلامة والشعار الدال على عقلي. إن العقل لا يمكن أن يحكم بالجنون دون أن يضع نفسه موضع تساؤل ضمن علاقات الامتلاك. إن اللاعقل لا يوجد خارج العقل، بل يوجد داخله، يحاصره ويمتلكه ويحوله إلى شيء، ويحيل هذا الأمر بالنسبة للعقل على ما هو داخلي، وعلى ما هو شفاف وجلي أيضا. فبينما تحتل الحكمة والحقيقة في العقل مواقع خلفية، لا يشكل الجنون دائما سوى ما يمكن أن يمتلكه العقل منه. «فمنذ مدة طويلة كان هناك مجنون الملك. . . ولم يكن هناك أبدا بشكل رسمي حكيم الملك»[5].

حينها يُعلن عن انتصار الجنون مرة أخرى من خلال عودة مزدوجة: انحسار اللاعقل نحو العقل الذي لا يضمن يقينه إلا من خلال امتلاكه للجنون، صاعدا نحو تجربة حيث سيتداخلان إلى ما لا نهاية، «سيكون المرء مجنونا من خلال لعبة من ألاعيب الجنون إن لم

(3) Ibid., p. 437.

(4) Ibid., p. 468.

(5) Ibid.

يكن مجنونا . . . » . ومع ذلك فإن هذه العلاقة الضرورية هي من أسلوب مختلف عن ذلك الذي كان يهدد العقل الغربي في نهاية القرون الوسطى، وعلى امتداد عصر النهضة. إن هذا اللاعقل لا يعين تلك المناطق الغامضة والمستعصية على الضبط والمندرجة في المخيال من خلالا خليط عجائبي للعوالم إلى نهاية الزمان. إنها تكشف عن الهشاشة التي لا يمكن إصلاحها لعلاقات الانتماء والسقوط المباشر للعقل، داخل الامتلاك حيث يبحث عن كينونته: إن العقل يُستلب داخل الحركة التي يستولي من خلالها على اللاعقل.

فالروابط بين العقل واللاعقل في تلك الصفحات القليلة لديدرو تتخذ وجها بالغ الجدة. إن قدر الجنون في العالم الحديث يجد تجسيده في هذه الصفحات، ويكاد يكون جزءا منه. وانطلاقا من هنا، سيكون هناك خط مستقيم سيرسم ذلك السبيل غير المحتمل الذي سيقود دون لف إلى أنتونين أرتو.

* * *

قد يحلو لنا للوهلة الأولى أن نصنف «قريب رامو» ضمن القرابة القديمة بين المجانين والبهاليل، ونعيد له كل سلطات السخرية التي كان يعبر عنها. ألا يلعب، في تحيين الحقيقة، دور الفاعل غير الحذق الذي كان يقوم به منذ مدة طويلة في المسرح والذي نسيه العصر الكلاسيكي كلية؟ ألا يحدث للحقيقة أن تتلألأ في مسار وقاحتها؟ إن هؤلاء المجانين «يضعون حدا لذلك التماثل المضجر الذي جاءت به تربيتنا وأعرافنا الاجتماعية ولباقة الاستعمال والسلوك. فإذا ظهر مجنون ضمن مجموعة من الناس، فإنه سيكون حبة خميرة في حالة اختمار، ويعيد لكل واحد جزءا من فرديته الطبيعية. إنه يزعزع ويهز ويستحسن ويستنكر، ويخرج الحقيقة، يمكن من التعرف على الفضلاء ويفضح الأنذال»[6].

ولكن إذا كانت مهمة الجنون هي نشر الحقيقة في العالم، فإن ذلك لا يعود إلى كون عماه يتواصل مع الأساسي من خلال معرفة غريبة، بل لأنه أعمى، فسلطته لا تتكون سوى من الأخطاء: «فإذا قلنا شيئا حسنا، فإن ذلك تم بالصدفة كما هو حال المجانين والفلاسفة»[7]. وهو ما يعني، دون شك، أن الصدفة هي الرابط الأساسي الوحيد بين الحقيقة والخطأ، السبيل الوحيد لحقيقة مفارقة. ولهذا السبب، فإن الجنون باعتباره تمجيدا لهذه الصدفة - صدفة لم يبحث ولم يرغب فيها أحد، بل حصلت من تلقاء ذاتها - يبدو وكأنه حقيقة الحقيقة، وأيضا كخطأ مكشوف، ذلك أن الخطأ الجلي هو هذا الكائن في

---

(6) Ibid., pp. 426-427.

(7) Ibid., p. 431.

كينونته، واللاكينونة التي تحوله إلى خطأ وكلاهما وضع في واضحة النهار.

وهنا يتخذ الجنون بالنسبة للعالم الحديث معنى جديدا.

فمن جهة، يشكل اللاعقل كل ما هو لصيق بالكائن وكل ما هو متجذر فيه: كل عناصر الحكمة والحقيقة والعقل التي يمكن أن تضحي به أو تدمره، وتجعل الكائن الذي تكشف عنه خالصا ومستعجلا. فكل تباطؤ أو تراجع لهذا الكائن، وكل توسط حتى، هي حالات لا يمكن احتمالها: «أحب أن أكون، وأن أكون كائنا وقحا ومفكرا عوض ألا أكون»[8].

لقد أحس «قريب رامو» بالجوع وعبر عن ذلك. فما في «قريب رامو» من شره وسفاهة، وكل ما يمكن أن ينبعث منه من وقاحة، ليس نفاقا قرر أن يسلم أسراره، ذلك أن سره هو بالضبط أنه لا يمكن أن يكون منافقا، إن «قريب رامو» ليس الوجه الآخر لتارتوف[*]، إنه يكشف فقط عن تلك العجلة المباشرة للكائن داخل اللاعقل، استحالة التوسط[9]. ولكن اللاعقل في الوقت ذاته قد سُلم للاكينونة الوهم، واستنفُد في الليل. فإذا كان يُختزل، من أجل المصلحة، في كل الجوانب المباشرة للكائن، فإنه يحاكي أيضا ما هو بعيد فيه وما هو هش وأقل سمكا في الظاهر. إن اللاعقل هو في الوقت ذاته عجلة الكينونة وإيمائية اللاكينونة، الضرورة المباشرة والانعكاس غير المحدد للمرآة. «والأسوأ هو الوضع القسري الذي تضعنا الحاجة داخله. فالإنسان المعوز لا يمشي كما يمشي الآخرون، إنه يقفز ويزحف ويتلوى ويجر قدميه، إنه يقضى حياته في تغيير المواقع»[10]. إن اللاعقل باعتباره صرامة الحاجة وأضحوكة اللامجدي هو، من خلال حركة واحدة، تلك الأنانية بلا معين ولا مشاركة، وذلك الافتتان بكل ما يوجد خارج البعد غير الأساسي. إن «قريب رامو» هو التزامنية ذاتها، تلك الانطلاقة الغريبة داخل إرادة منهجية للهذيان إلى الحد الذي يمكن فيه أن يتحقق في كامل الوعي، باعتباره تجربة شاملة للعالم: «الواقع أن ما تسمونه المحاكاة الجسدية للمتسولين هو الهزة الكبرى للأرض»[11]. أن يكون المرء هو نفسه ذلك الضجيج، وتلك الموسيقى، وتلك الفرجة وتلك الكوميديا،

---

(8) Ibid., p. 433.

(*) تارتيف Tartuffe: أحد أبطال مسرحية من مسرحيات موليير.

(9) المصلحة تشير فعلا في «قريب رامو» إلى القضاء على الكينونة وعلى غياب التوسط. ونعثر على الحركة نفسها في فكر صاد، من خلال قرابة ظاهرة، وهو نقيض فلسفة «المصلحة» (توسط نحو الحقيقة والعقل) التي نعثر عليها كثيرا في القرن 17.

(10) Ibid., p. 500.

(11) Ibid., p. 501.

والتحقق كشيء، ولكنه شيء فارغ وعدم، وأن يكون المرء فراغا مطلقا لذلك الامتلاء الذي يفتن من خارجه، وأن يكون المرء في الأخير تلك الدوخة، ذلك اللاشيء وذلك الكائن في دائرتهما الحلزونية، وأن يكونه كذلك إلى الاندثار الكلي لكل وعي مستعبد، وإلى أقصى حالات تمجيد وعي ذي سيادة في الوقت ذاته، ذاك دون شك هو معنى «قريب رامو»، الذي كان يشيع في الناس، وقبل أن يسمع الناس كلام ديكارت بكثير، درسا أكثر مناهضة للديكارتية من تلك التي جاء بها لوك Locke وفولتير Voltaire وهيوم Hume.

إن «قريب رامو» في واقعه الإنساني، وفي هذه الحياة الواهية الني لا تفلت من النكرة إلا من خلال اسم ليس في واقع الأمر اسمه - ظل لظل - هو، فوق هذا وأدنى من أية حقيقة، هذيان لكينونة ولاكينونة الواقعي، وقد تحققت باعتبارها وجودا. وعلى العكس من ذلك، فعندما نتصور أن مشروع ديكارت كان قائما، مؤقتا، على الشك إلى أن يظهر الحقيقي في واقع الفكرة البديهية، أدركنا أن لاديكارتية الفكر الحديث، في مواطنها الحساسة، لا تبدأ مع مناقشة الأفكار الفطرية، أو الطعن في الحجة الوجودية، بل من نص «قريب رامو» هذا، من هذا الوجود الذي يحدده ضمن عملية قلب لا يمكن أن يدرك إلا في زمن هولدرلين أو هيجل. فما هو موضوع موضع التساؤل داخله هو ما نعثر عليه في كتاب «المفارقة حول الكوميدي»(*)، وهو أيضا وجهه الآخر: ليست العناصر الحياتية التي يجب الارتقاء بها داخل لاكينونة الكوميديا من خلال قلب بارد وعقل صاح، ولكن عناصر لاكينونة الوجود التي بإمكانها التحقق داخل الحياة الممتلئة للظاهر، وذلك بواسطة الهذيان الذي وصل إلى النقطة القصية داخل الوعي. فبعد ديكارت لم يعد من الضروري اختراق كل شكوك الهذيان والحلم والأوهام بشجاعة، ولم يعد ضروريا التغلب، ولو مرة واحدة، على مخاطر اللاعقل. فمن قلب اللاعقل ذاته يمكن أن نتساءل حول العقل، لتنفتح من جديد إمكانية الإمساك بجوهر العالم داخل دوران هذيان يجمع، داخل وهم معادل للحقيقة، كينونة ولاكينونة الواقعي.

* * *

فالهذيان يتخذ، في قلب الجنون، معنى جديدا. وإلى ذلك الحين، كان يتحدد كلية في فضاء الخطأ: وهم واعتقاد مزيف ورأي سطحي. إنه، وهو يمضي في سبيله بإصرار، يغطي كل ما يمكن أن ينتجه فكر لا يوجد في ميدان الحقيقة. أما الآن، فإن الهذيان بؤرة لمواجهة أبدية ولحظية، مواجهة بين الحاجة والافتتان، بين عزلة الكينونة وتلألأ الظاهر، وبين وميض المباشر ولاكينونة الوهم. لا شيء انفك رباطه مع القرابة القديمة مع الحلم،

(*) Le paradoxe sur le comedien: كتاب لدونيس ديدرو.

ولكن وجه التشابه بينهما تغير. فالهذيان لم يعد تجليا لكل ما هو ذاتي في الحلم، إنه لم يعد انزلاقا نحو ما كان يسميه هيراقليط greque. فإذا كانت ما تزال هناك روابط بينه وبين الحلم فإن ذلك يعود إلى كل ما يشكل في الحلم لعبة الظاهر المضيء والواقع البهيم، وضغط الحاجة واستعباد الافتتان، من خلال ما يشكل داخله حوارا بلا لغة بين النهار والضوء. إن الهذيان والحلم لا يتواصلان في ليل الظلام التام، بل في ذلك الوضوح حيث إن كل ما هو مباشر في الكائن يواجه كل ما هو منعكس بلا حدود في سراب الظاهر. إن هذا البعد التراجيدي هو ما يغطيه الحلم والهذيان فيما يبدو في بلاغة سخريتهما المتواصلة.

إن الأمر يتعلق بمواجهة بين الحاجة والوهم وفق نمط حلمي، إعلان مسبق عن فرويد ونيتشه، فهذيان «قريب رامو» هو في الوقت ذاته تكرار ساخر للعالم، وبناؤه الجديد المدمر على خشبة مسرح الأوهام: «. . . فلنصرخ، ولنغن ولننفجر كالمجانين، ولنكن في الوقت ذاته الراقصون والراقصات، والمغنون والمغنيات، أوركسترا بأكملها، مسرح غنائي شامل، ينقسم إلى 20 دور متنوع، نجري ونتوقف، ونتظاهر بالجنون والأعين تشع واللعاب يخرج من الفم. . . لقد كانوا يبكون ويصرخون ويتنهدون، ينظرون أو هادئون أو ساكنون أو ساخطون، إنها امرأة أغمي عليها من الألم، إنه تعيس وقد ارتمى في أحضان اليأس، معبد ينتصب، طيور ساكنة في أحضان الشمس الغاربة. . . لقد كان الليل بظلامه، لقد كان الظل والصمت»[12].

لا يمثل اللاعقل باعتباره حضورا هاربا من العالم الآخر، ولكنه مجسد هنا بالذات، في التسامي المتصاعد لكل فعل تعبير، في المنابع الأولى للغة، في هذه اللحظة البدئية والنهائية في الوقت ذاته، حيث يصبح الإنسان موجودا خارج ذاته، وهو يستقبل في حالة سكره كل ما هو داخلي في العالم. إن اللاعقل لا يبدو من خلال تلك الوجوه الغريبة التي كان يحلو للقرون الوسطى التعرف عليه من خلالها، بل هو القناع غير المدرك للمألوف والمتطابق. إن اللاعقل هو في الوقت ذاته العالم ذاته ونفس العالم، مفصولا عن ذاته فقط من خلال المساحة الرقيقة للمحاكاة الجسدية، إن سلطاته ليست هي التغريب، فلم يعد بمقدوره العمل على الكشف عن المختلف جذريا، بل عليه أن يجعل العالم يدور في دائرة المثيل.

إلا أن الإنسان، داخل هذا الدوار حيث حقيقة العالم لا يمكن الحفاظ عليها إلا داخل فراغ مطلق، يلتقي أيضا الفساد الهزلي لحقيقته الخاصة، في اللحظة التي تنتقل فيها من

---

(12) Ibid., pp. 485-486.

أوهام الجوانية إلى أشكال التبادل. إن اللاعقل يجسد غواية أخرى - ليست تلك التي تُبعد الإنسان عن حقيقة العالم، ولكن تلك التي تضفي عليه الوهم وتكشفه عنه في الوقت ذاته، وتفتن إلى حدود الخيبة، تلك الحقيقة الخاصة بالذات التي وضعها الإنسان بين يديه وفي وجهه وكلامه. إنها غواية لا تمارس فعلها في اللحظة التي يرغب فيها الإنسان الوصول إلى الحقيقة، بل في اللحظة التي يريد فيها أن يعيد للعالم حقيقة هي حقيقته الخاصة، وسيظل، وهو ملقى بين أحضان سكر المحسوس حيث يضيع، «جامدا، غبيا ومندهشا»(13). إن إمكان الغواية لا يستوطن الإدراك، بل يستوطن التعبير، وهنا قمة السخرية حيث موطن الإنسان وهو ملقى في أحضان اللاعقل والمباشر والمحسوس، والمستلب ضمنها بفعل ذلك التوسط الذي هو ذاته.

إن ضحك «قريب رامو» مجسد بشكل مسبق، ويختزل كل حركة أنتروبولوجيا القرن 19. ففي كل الفكر الذي ظهر بعد هيجل، كان الإنسان يسير من اليقين إلى الحقيقة من خلال عمل الذهن والعقل، ولكن ومنذ مدة طويلة، كان ديدرو يعتقد أن الإنسان ينتقل باستمرار من العقل إلى الحقيقة غير الحقيقية للبعد المباشر، وذلك من خلال توسط بدون عمل، توسط تم منذ غابر الأزمان. إن هذا التوسط بلا صبر يعد في الوقت ذاته مسافة مطلقة وتداخلا مطلقا، سلبيا في كليته لأن قوته مخربة، ولكنه إيجابي كلية لأنه مفتتن بالأشياء التي يقضي عليها، إنه هذيان اللاعقل- الصورة الملغزة التي من خلالها نتعرف على الجنون. إن الهذيان، في عمله، من خلال التعبير، والسكر المحسوس العالم، واللعبة الملحة للحاجة والمظهر، يبقى وحده بشكل ساخر: آلام الجوع ستظل آلاما لا يمكن معرفة كنهها.

* * *

إن تجربة اللاعقل هذه، التي ظلت إلى حد ما في الظل، حافظت على مكانتها خفية إلى حدود مجيء «قريب رامو» ورايموند روسيل وأنتونين أرتو. ولكن إذا تعلق الأمر بإجلاء استمراريتها، علينا أن نحررها من المقولات الباتولوجية التي تكسوها. فالعودة إلى المباشر في القصائد الأخيرة لهولدرلين، وتقديس المحسوس عند نيرفال لا يمكن أن يقدما سوى معنى مهترئ وسطحي، إذا حاولنا أن نفهمهما استنادا إلى تصور وضعي للجنون: فمعناهما الحقيقي يجب البحث عنه في لحظة اللاعقل هاته التي وُضعا فيها. ذلك أنه انطلاقا من مركز تجربة الجنون هاته التي تعد الشرط الملموس لإمكانيتهما، يمكن فهم حركتي القلب الشعري والتطور السيكولوجي: إنهما ليستا مرتبطتين ببعضهما البعض من

(13) Ibid., p. 468.

خلال علاقة سبب ونتيجة، ولا يتطوران وفق النمط التكاملي ولا العكسي. إنهما يستندان إلى نفس العمق، عمق لاعقل بلا قرار، بينت تجربة «قريب رامو» أنه يحتوي في الوقت ذاته على الانتشاء بالمحسوس، والافتتان بالمباشر والسخرية المؤلمة، حيث تبدأ عزلة الهذيان. وهذا أمر لا يعود إلى طبيعة الجنون، ولكن إلى جوهر اللاعقل. فإذا كان هذا الجوهر قد استطاع أن يظل خفيا، فإن ذلك لا يعود إلى أنه كان مخبئا، بل لأنه يضيع في كل ما يسهم في الكشف عنه. ذلك أنه لا يمكنه البقاء كلية، وبشكل حاسم وقطعي، في مسافة اللاعقل هاته، وربما يشكل هذا إحدى السمات الأساسية لثقافتنا. يجب أن تنسى وتدمر، بنفس قياس الدوار الذي يسببه المحسوس وعزلة الجنون. ويشهد على ذلك أيضا فان غوغ ونيتشه: لقد فتنهما هذيان الواقعي والظاهر المشع، والزمن المندثر المستعاد من خلال عدالة النور، مصادر من طرف الصلابة الثابتة والهشة للظاهر، لقد تعرضا بذلك كلية للإقصاء والعزلة داخل ألم لا يحس به أحد، ويتجسد للآخرين ولهما أيضا من خلال حقيقة أصبحت من جديد يقينا مباشرا، إنها الجنون. إنها لحظة «القبول» أمام سطوع المحسوس، إنها الانزواء في ظل الجنون.

ولكن هاتين اللحظتين في تصورنا متميزتان عن بعضهما البعض، وبعيدتان عن بعضهما البعض، تماما كما هو الشأن مع الشعر والصمت، مع الليل والنهار، تحقق اللغة من خلال التجلي، وضياعها في لانهائية الهذيان. وفي تصورنا دائما، أصبحت مواجهة اللاعقل في وحدته الرهيبة أمرا مستحيلا. إن هذا الميدان غير القابل للاقتسام الذي يعين سخرية «قريب رامو» كان من الضروري أن يأتي القرن 19 من خلال روحه الجدية لكي يفك رموزه ويرسم بين ما كان غير قابل للفصل حدودا مجردة للباتولوجي. لقد عرفت هذه الوحدة في منتصف القرن 18 إشعاعا مفاجئا، ولكن كان من الضروري انتظار أكثر من نصف قرن حتى يتجرأ أحد من جديد لكي يعيرها كامل الاهتمام: فبعد هولدرلين، كان هناك نيرفال ونيتشه وفان غوغ وريمون روسل وأرتو، وهؤلاء انغمسوا في هذه الوحدة إلى حد المأساة، أي إلى حد استلاب تجربة اللاعقل هذه في تخليها عن الجنون. وكل وجود من أشكال الوجود هذه، وكل كلمة تجسد هذه الأشكال الوجودية، ستعيد، ضمن إصرار الزمن، السؤال نفسه، سؤال يهم، دون شك، جوهر العالم الحديث: لماذا لا يمكن البقاء ضمن اختلاف اللاعقل؟ لماذا يجب أن ينفصل اللاعقل دائما عن نفسه، وقد أصابه الافتتان داخل هذيان المحسوس، وينعزل في خلوة الجنون؟ كيف حدث أن حُرم اللاعقل إلى هذا الحد من اللغة؟ ما فحوى تلك السلطة التي تحجز هؤلاء الذين نظروا إليها وجها لوجه، وتحكم بالجنون على كل أولائك الذين حاولوا تجريب اللاعقل؟



الفصل الأول

الخوف الكبير

لم يكن القرن 18 قادرا على تبني معنى الجنون الوارد في «قريب رامو»، ومع ذلك فقد حدث شيء ما في الفترة التي كتب فيها هذا النص الذي كان يَعِد بتغيير حاسم. والغريب في الأمر أن هذا اللاعقل، الذي استبعد داخل الحجز وأصبح يغوص شيئا فشيئا في الأشكال الطبيعية للجنون، سيظهر من جديد محملا بمخاطر جديدة، وبين يديه سلطات تشكيكية كبيرة. إلا أن ما أدركه القرن 18 من اللاعقل ليس تساؤلا خفيا، بل إرث اجتماعي وضيع: الثياب الممزقة، التبختر في الأسمال، وتلك الوقاحة التي يمكن تحملها والحد من سلطاتها عبر تسامح ساخر. لم يكن بمقدور القرن 18 التعرف على نفسه في «قريب رامو»، ولكنه كان مع ذلك حاضرا في «الأنا» التي كان يستعملها باعتباره مخاطبا و«كاشفا» إن جاز التعبير، ساخرا، بشيء من التحفظ، وبقلق خفي: ذلك أن المجنون سيصبح، لأول مرة منذ الاعتقال الكبير، شخصية اجتماعية، ولأول مرة سيُفتح معه حوار، ويوضع موضع التساؤل من جديد. وسيظهر اللاعقل من جديد باعتباره نوعا، وهو أمر هين، ولكنه سيتخذ مكانه شيئا فشيئا في المشهد الاجتماعي المألوف. وفي هذا المكان سيلتقي به ميرسي Mercier سنوات قليلة قبل الثورة: «أُدخل إلى مقهى آخر، سيهمس في أذنك رجل، لا يمكنك أن تتصور يا سيدي نكران الجميل الذي أبدته الحكومة تجاهي، وكيف أعمتها مصالحها، لقد أهملت أعمالي منذ ثلاثين سنة وانزويت في مكتبي أتأمل وأحلم وأقوم بالحسابات. تخيلت مشروعا ممكن التحقق من أجل أداء ديون الدولة، وآخر من أجل إثراء الملك وأضمن له مدخولا يقدر بـ 400 مليون، وثالثا من أجل تدمير إنجلترا التي يستفزني اسمها تدميرا كليا، وبينما أنا مستغرق في هذه المشاريع التي كانت تستدعي ذهنا عبقريا لإنجازها لا مباليا بالمآسي المنزلية، وضعني بعض الدائنين في السجن لمدة ثلاث سنوات. ولكن يا سيدي أنظر إلى عاقبة حب الوطن، لقد قادني إلى الموت غريبا

وشهيدا للوطن»[1]. إن شخصيات من هذا النوع تبدو من بعيد قريبة من «قريب رامو»، ولكنها لم تكن تملك أبعاده، والبحث في العوالم السحرية وحده يمكن أن يسمح لنا بالقول إن هذه الشخصيات تنحدر منه.

ومع ذلك، فإن هذه الشخصيات لم تكن صورة كاريكاتورية فقط، لقد كان لها وضع اجتماعي أيضا. فداخلها شيء له علاقة بلاعقل القرن 18. فثرثرتها وهمومها وهذيانها العام وقلقها العميق، حالات مألوفة ولديها معادل في وضعيات واقعية لم يكن من الممكن إدراك آثارها الملموسة. فمن الصعب جدا تحديد ما إذا كانت تنتمي، شأنها في ذلك شأن منحل ومنحرف وعنيف من نهاية القرن 17، إلى المجانين أم إلى المرضى أم إلى المحتالين. وميرسيي نفسه لم يكن يعرف إلى أي وضع تنتمي: «وهكذا، ففي باريس أناس شرفاء اقتصاديون ومضادون للاقتصاديين، لهم قلب حار وتواقون إلى فعل الخير، ولكن رؤوسهم، ويا للأسف، مختلة، أي قصيرو النظر ولا يعرفون في أي عصر يعيشون، ولا يعرفون الرجال الذين يتعاملون معهم. إنهم لا يحتملون، وهم في ذلك أكثر من حالة البلهاء، لأنهم، استنادا إلى بعض الهبات والأنوار المزيفة، ينطلقون من مبدأ مستحيل، ليتحولوا إلى مجانين في نهاية الأمر»[2]. «فالمختلون أصحاب المشاريع هؤلاء»[3]، قد وُجدوا فعلا، لقد شكلوا حول عقل الفلاسفة ومشاريع الإصلاح ومكوناته وخططه لاعقلا مرافقا خفيا. ولقد وجدت عقلانية عصر الأنوار في هذا الأمر مرآة مختلة، إنها ما يشبه الكاريكاتور المسالم. ولكن ألم يكن الأهم هو أن نرى حركة متسامحة تسمح، بكل بساطة، بعودة شخصية لامعقولة في واضحة النهار، في الوقت الذي كان فيه الاعتقاد سائدا أنها أُقبرت في الحجز إلى الأبد؟ إن الأمر تم كما لو أن العقل الكلاسيكي بدأ يقبل بإمكانية التعايش، وبوجود رابط وتشابه يكاد يكون كليا بينه وبين الوجوه المتعددة للاعقل. يبدو الأمر وكأن اللاعقل أعلن، لحظة انتصاره، عن ميلاد شخصية بقناع سخري تنمو على هوامش نظامه. إنها نظيره الذي يتعرف داخله على نفسه وينكُرها في الوقت ذاته.

* * *

ومع ذلك فإن الخوف والقلق لم يكونا قد اختفيا نهائيا، فقد عاودا الظهور كأثر لصدمة الحجز العائد من جديد، وكانت عودتهما مضاعفة هذه المرة. فقبل هذا التاريخ كان مصدر الخوف وما يزال هو الحجز، وفي نهاية القرن 18 كان صادsade يرتعد خوفا من

(1) MERCIEL, Tableau de Paris, t. I, pp. 233-234.

(2) Ibid., pp. 235-236.

(3) On trouve fréquemment cette mention dans des livres de l'internement.

هؤلاء الذين كان يطلق عليهم «الرجال السود» الذين كانوا يترصدونه لقتله[4]. أما الآن، فإن لأرض الحجز سلطاتها الخاصة، لقد أصبحت من جديد موطنا للداء، وبإمكانها العمل على نشره بنفسها لكي يسود إرهاب آخر.

فجأة، وفي ظرف سنين قليلة في منتصف القرن 18، برز خوف. خوف سيتم التعرف على طبيعته الطبية، إلا أن ما كان يحركه هو أسطورة أخلاقية. لقد أصاب الناس هلع من داء غريب يقال إن بؤرته الأساس هي دور الحجز، وسيهدد المدن سريعا. وبدأ الحديث عن عربات المحكومين بالإعدام، والرجال الذين يرسفون في السلاسل ويخترقون المدن تاركين وراءهم آثار الداء. وينسب إلى «داء الحَفَر»[*] قدرة خيالية على العدوى. وهناك من ادعى أن الهواء الملطخ بالداء سيكتسح الأحياء السكنية. لتسود في نهاية الأمر الصورة الهائلة للرعب القروسطي من جديد، وسيتولد عنها، من خلال استعارات رهيبة، هلع جديد. فدار الحجز ليست فقط مستشفى للجذام يوجد خارج المدن. إنها الجذام ذاته في وجه المدينة: «إنه قرحة رهيبة على جسد السياسة، قرحة واسعة وعميقة ومقيحة كلما تخيلناها أشحنا بأنظارنا. فكل شيء فيه فاسد، حتى الهواء الذي نستنشقه على بعد 400 قامة. إن كل شيء يذكركم أنكم تقتربون من سجن أو مارستان سيء ورديء»[5]. فالكثير من دور الحجز الكبيرة بنيت في الأماكن التي كانت تستخدم لإيواء المصابين بالجذام، ويقال إنه عبر القرون أصيب النزلاء الجدد بالعدوى. لقد رفعوا الشعار والمعنى الذي رفعه السابقون في هذا المكان: «إنه جذام أكبر من أن تحتمله العاصمة، إن اسم بيساتر، كلمة لا أحد ينطقها دون أن يعقب ذلك الكثير من التقزز والرعب والاحتقار... لقد تحول هذا المكان إلى وعاء لكل ما في المجتمع من بشاعة وخسة»[6].

إن الداء الذي حاولوا إخفاءه داخل الحجز سيظهر من جديد وقد اتخذ مظهرا عجائبيا، كما أنه يشيع حالة من الرعب في أوساط السكان. لقد ولدت وتطورت في جميع الاتجاهات ثيمات حول داء، بدني وأخلاقي، تشتمل، دون ضبط أو تحديد، على سلطات متشابكة فيها التدمير والرعب. حينها هيمنت صورة غامضة «للعفونة» تتعلق بالاستهتار الأخلاقي وتحلل الجسد في الوقت ذاته، وسينتج عن ذلك كله حالة يمتزج داخلها التقزز والشفقة تجاه المحجوزين. في البداية بدأ الداء في الاختمار داخل الفضاءات المغلقة للحجز. لقد كانت له كل الفضائل التي تنسب للحامض في كيمياء القرن 18: لقد انغرست

---

(4) Lettre à sa femme, citée in LESY, Vie de Sade, Paris 1952, t, p. 105.

(*) داء الحَفَر scorbut: داء يفسد الدم

(5) MERCIER, loc. cit., t.VIII, p. 1.

(6) Ibid., p. 2

جزيئاته الحادة كالإبر في الجسم وفي القلب بسهولة كما لو أنها جزئيات الألكلين، سالبة وهشة، وسرعان ما بدأ هذا الخليط بالفوران لينبعث منه بخار مؤذ ومحلول عفن: «إن قاعات الحجز ليست سوى مكان فظيع، حيث تختمر كل الجرائم لتنشر، حول القاطنين، من خلال الاختمار، مناخا معديا يتنفسه هؤلاء ويظل ملازما لهم»[7]. إن هذا البخار الحارق يتصاعد بعد ذلك لينتشر في الهواء ويسقط على الأماكن المجاورة ويتسلل إلى الأجسام ويلطخ الأرواح. وبذلك تتحقق، داخل صيغة مشخصة، فكرة العدوى داء-عفونة. إن الفاعل الأساسي في هذا الوباء هو الهواء، ذاك الذي يقال إنه رذيلة. والمقصود بذلك أنه ليس مطابقا لطهارة الطبيعة، فالهواء هو العنصر الحاسم في نقل الرذيلة[8]. ويكفي أن نذكر بالقيمة، الأخلاقية والطبية، التي اتخذها في الفترة نفسها هواء البادية (-عافية الجسد وصلابة الروح) لكي ندرك مجمل الدلالات المقابلة التي يمكن أن يحيل عليها الهواء المتعفن للمستشفيات والسجون ودور الحجز. وعلى هذا الأساس، أصبحت مدن بأكملها مهددة بهذا المناخ المحمل ببخار عفن، وسيصاب سكانها شيئا فشيئا بالعفونة والرذيلة.

والأمر لا يتعلق هنا بقراءة تقع بين الأخلاق والطب. علينا دون شك أن نأخذ في الحسبان الحركة الأدبية التي استثمرت بشكل مرضي، وسياسي ربما، تخوفات مبهمة. وقد أصيب الناس في بعض المدن بهلع فعلي يمكن تحديد تاريخه كما يُحدد تاريخ الأزمات الكبرى للرعب التي انتشرت في بعض الأحيان في القرون الوسطى. ففي سنة 1780 انتشر وباء في باريس دفع البعض إلى القول بضرورة إحراق مباني بيساتر. وأمام هلع السكان أمر ضابط الشرطة بإرسال لجنة تحقيق تتكون من مجموعة من الأطباء وعميد كلية الطب وطبيب المستشفى العام. وأكد هؤلاء انتشار «حمى مستنقعات» في بيساتر، وهي حمى مرتبطة بتعفن الهواء. أما فيما يتعلق بالمصدر الأول للداء، فإن التقرير ينفي ارتباطه بوجود المحجوزين وما سببوه من عفونة. ويجب البحث عن سبب هذا الداء في المناخ الرديء الذي ساعد على انتشار الوباء في العاصمة. فالأعراض التي تمت ملاحظتها في المستشفى العام «تتطابق مع طبيعة الموسم، وهي بذلك من طبيعة الأمراض المنتشرة في باريس خلال نفس الفترة». وبناء عليه يجب طمأنة السكان وتبرئة بيساتر: «فالشائعات حول انتشار مرض

---

(7) Musquine DE LA PAGNE, Bicêtre réformé, Paris, 1790, p. 16.

(8) إن هذه الثيمة مرتبطة بقضايا الكيمياء والنظام الصحي التي يطرحها التنفس كما درست في الفترة نفسها.

Cf. Hales, A description of ventilators, Londres, 1743. LAVOISIER, Altérations qu'éprouve l'air respiré, 1785, in Œuvres, 1862. t. II, pp. 676-687.

معدي في بيساتر قادر على تلويث العاصمة لا أساس لها من الصحة»[9]. ومع ذلك، فإن التقرير لم يضع حدا نهائيا لهذه الشائعات المقلقة، والدليل على ذلك أنه بعد فترة وجيزة قام طبيب المستشفى العام بتقديم تقرير آخر يقدم فيه نفس الحيثيات. فقد كان مضطرا للاعتراف بالحالة الصحية المتردية في بيساتر إلا «أن الأمور لم تصل إلى الحد الذي يحول البؤساء من قاطنيه إلى مصدر آخر للأدواء التي لا يمكن تجنبها، وهي أكثر خطورة من تلك التي يمكن معالجتها بأدوية فعالة وسريعة المفعول»[10].

لقد أُغلقت الدائرة: فقد تحولت الأشكال الخاصة باللاعقل، تلك التي حلت، داخل جغرافيا الداء، محل الجذام الذي كان قد أُقصي خارج المجتمع، إلى جذام مرئي ووهبت جروحها المتآكلة لأخلاط من الناس. ها هو اللاعقل يسجل حضوره من جديد، إلا أنه ارتبط هذه المرة بقرينة مخيالية لمرض سيمده بسلطات مرعبة.

وعلى هذا الأساس، فإن اللاعقل سيتصدى للمرض ويقترب منه من خلال صور عجائبية، لا من خلال الفكر الطبي الصارم. فقبل أن يتم التفكير في معرفة إلى أي حد يمكن أن يشكل اللامعقول حالة مرضية، كان قد تشكل داخل فضاء الحجز، ومن خلال خيمياء خاصة به، خليط من الرعب واللاعقل والوساوس القديمة للمرض. وقد كان لحالات الالتباس التي خلقها الجذام مرة أخرى، دور فيما حدث، وإن كان ذلك بشكل غير مباشر. فقد كانت قوة ثيماته العجائبية الفاعل التركيبي الأول بين عالم اللاعقل والكون الأخلاقي. حدث ذلك في البداية من خلال استثارة استيهامات الخوف، ليضاف إلى الخليط الجهنمي لـ«الفساد» و«الرذائل». وسيكون من المهم، بل الحاسم، فيما يخص تحديد الموقع الذي يجب أن يحتله الجنون في الثقافة الحديثة، معرفة أن «الإنسان الطبي»[*] لم يحضر داخل الحجز باعتباره حكما، من أجل الفصل بين ما يعود إلى الجريمة وما يعود إلى الجنون، بين ما يعود إلى الشر وبين ما يعود إلى المرض، بل حضر هناك باعتباره حارسا يقوم بحماية الآخرين من الخطر الغامض الذي كان يتنفس من بين جدران الحجز. ومن السهولة بمكان الاعتقاد أن شعورا حرا وسخيا بالحنان هو الذي أيقظ الاهتمام بمصير المحجوزين، ودفع إلى خلق عناية طبية يقظة ونزيهة، عرفت كيف تتعرف

---

(9) Une copie manuscrite de ce rapport se trouve à la B. N., coll. « Joly de Fleury », 1235, fº 120.

(10) Ibid., fo 123. L'ensemble de l'affaire occupe les folios 117-126 ; sur «la fièvre des prisons» et la contagion qui menace les villes, cf. HOWARD, Etat des prisons, t. I, Introduction, p. 3.

(*) homo medicus

على المرض هناك، حيث تتم معاقبة الأخطاء دون تمييز. والواقع أن الأمور لم تتم ضمن هذا الحياد الرحيم. فإذا كانت الاستعانة بالطب قد تمت، وطُلب من الطبيب أن يعاين المرض، فإن مصدر ذلك هو الخوف. الخوف من الكيمياء الغريبة التي كانت تفور بين جدران الحجز، والخوف من سلطات كانت آخذة في النمو وتهدد بالانتشار. وجاء الطبيب، وعندما وقع التحول المخيالي، كان المرض قد اتخذ أشكالا غامضة، منها حالة المخمر والفاسد والرائحة الفاسدة، والأجساد المنحلة. فما يطلق عليه عادة «التقدم» نحو امتلاك الوضع الطبي للجنون، لم يكن ممكنا إلا من خلال عودة غريبة. فداخل هذا المزيج المتشابك للعدوى الأخلاقية والبدنية[11]، وبفضل تلك الرمزية الخاصة بالقذارة التي كانت مألوفة في القرن 18، صعدت إلى الذاكرة الإنسانية صور قديمة. وقد وجد اللاعقل نفسه في صدام مع الفكر الطبي من خلال هذا التنشيط المخيالي أكثر مما كان نتيجة إتقان معرفي. وضمن هذه العودة إلى الحياة العجائبية التي تختلط بصور معاصرة للمرض بسط الفكر الوضعي سيطرته، وبشكل مفارق، على اللاعقل، أو بالأحرى سيكتشف مبررا جديدا لمقاومته.

ليس مطروحا الآن إلغاء دور الحجز، بل تحييدها باعتبارها سببا محتملا لداء جديد. وعلى هذا الأساس، ستعود هذه الدور من جديد من خلال إخضاعها لعملية تطهير. وفي هذه العملية تجد الحركة الإصلاحية الكبرى، التي تطورت في النصف الثاني من القرن 18، أصولها الأولى. ويتعلق الأمر بتقليص مدار العدوى من خلال القضاء على الأوساخ والأبخرة عبر تخفيض درجة الاختمار ومنع الأدواء من إفساد الهواء ونشر العدوى في أجواء المدن. يجب عزل المستشفى عن السجون وعن كل أماكن الحجز، وإحاطته بهواء نقي: لقد سادت في هذه الفترة مجموعة من الأدبيات الخاصة بتهوية المستشفيات، وهي العملية التي ستمكن من محاصرة المشكل الطبي للعدوى عن بعد، ولكنها كانت تهدف بالضبط إلى خلق ثيمات خاصة بالتواصل الأخلاقي[12]. ففي سنة 1776، صدر قرار عن

---

(11) «أعرف كما يعرف الجميع أن بيساتر كان في الوقت ذاته مستشفى وسجنا، ولكني كنت أجهل أن المستشفى بني لكي يولد الأمراض وبني السجن لكي يفرخ الجرائم»
(MIRABEAU, Souvenirs d'un voyageur anglais, p. 6).

(12) Cf. HANWAY, Réflexions sur l'aération (Gazette salutaire, 25 septembre et 9 octobre 1766, nos 39 et 41) ; GENNETE, Purification de l'air dans les hôpitaux, Nancy, 1767.
لقد قدمت أكاديمية ليون كموضوع للمباراة: «ما هي النوعية المضرة التي يستمدها الهواء من المستشفيات والسجون، وما هي وسائل الوقاية منها؟»
D'une façon générale, cf. COQUEAU, Essai sur l'établissement des hôpitaux dans les grandes villes, 1787.

مجلس الدولة بتكوين لجنة مهمتها «التعرف على درجة التحسن التي يمكن أن تصل إليها المستشفيات الفرنسية». وكلف فييل Viel بإعادة بناء غرف السالبتريير. وبدأ الحلم ببناء مارستان يمكن من محاصرة الداء الذي يمكن أن يظهر داخله، من غير أن ينشر عدواه خارج أسواره، ويحافظ على وظائفه الأساسية في الوقت ذاته. إن الأمر يتعلق بمارستان يمكننا من التحكم في اللاعقل ويصبح فرجة دون أن يشكل أي تهديد للمتفرجين، وبين يديه كل سلطات النموذج، دون أن تكون هناك أية عدوى. وباختصار يتعلق الأمر بمارستان هو قفص في جوهره الحقيقي. وبهذا الحجز «المعقم» إذا جاز لنا استعمال هذه الكلمة الشاذة، كان يحلم أيضا القس ديسمونصو Desmonceau سنة 1789 في كتيب مخصص للعمل الخيري الوطني. فقد كان ينوي تأسيس أداة بيداغوجية- فرجة إيضاحية لسلبيات الانحلال الخلقي: «إن هذه المارستانات المفروضة تشكل ملاجئ ضرورية ومفيدة... إن مظهر هذه الأمكنة المظلمة وكذا قاطنيها من المتهمين، معد من أجل الحفاظ على نفس أفعال الاستنكار العادل لانحرافات شباب فاسق. وبناء عليه، على الآباء والأمهات أن يعرفوا أبناءهم باكرا على هذه الأمكنة الرهيبة والكريهة، أماكن حيث يُكَبَل العار والخسة والجريمة، وحيث الإنسان الفاقد لجوهره يفقد في الغالب الأعم حقيقته التي كان يتمتع بها داخل المجتمع»[(13)].

تلك هي الأوهام التي حاولت الأخلاق من خلالها، بتواطؤ مع الطب، مقاومة الأخطار التي عجز الحجز عن ترويضها. والأخطار ذاتها هي التي كانت، في الوقت ذاته، تلهب المخيلة والرغبات. لقد كانت الأخلاق تحلم باستبعادها، ولكن هناك داخل الإنسان شيء يدفعه إلى الحلم بممارستها، أو الاقتراب منها على الأقل واستخلاص الاستيهامات منها. إن الرعب الذي يحيط الآن بقلاع الحجز يمارس جاذبية لا تقاوم. وقد كان يروق للناس أن يملئوا هذه الليالي بمتع مستحيلة، ولقد أصبحت تلك الوجوه الفاسدة والمنخورة وجوها تملؤها الشهوة. ومن قلب تلك المشاهد الغامضة ولدت أشكال - آلام ولذة- تعيد ما قدمه جيروم بوش وحدائقه الهاذية. إن الأسرار التي كانت تسرب من «قصر ال 120 يوما[(*)]» كانت تهمس: «هناك في الحجز، يمارس على شخص السجين ذاته كل التجاوزات، وهناك من يتحدث عن أفعال سادية تمارس بشكل صريح، وأحيانا أمام الملأ في القاعة العامة للسجن، ممارسات لا تسمح أخلاقيات زمننا الحديث بتسميتها. فقد قيل إن هناك مجموعة من المساجين «كانوا شبيهين بالنساء وكانت لهم سلوكات غير سوية»

---

(13) DESMONCEAUX, de la bienfaisance nationale, Paris, 1789, p. 14.

(*) Le château des 120 journées كتاب لصاد les 120 journées de sodome

و«يعودون إلى ديارهم والعار يلاحقهم ويلاحق أقرباءهم»، ولم يبق عندهم ذرة حياء، وهم مستعدون لاقتراف كل الجرائم»[14]. وقد ذكر لاروشفوكو - ليانكور من جانبه أن في قاعات الإصلاح في سالبيتريير صور تلك العجائز والشابات اللائي ينقلن، من جيل إلى جيل، نفس الأسرار، ونفس الملذات. «إن الإصلاحية التي هي مكان العقاب الكبير كانت تحتوي أثناء زيارتنا على 47 فتاة أغلبهن صغيرات السن، طائشات أكثر مما هن مذنبات... ونعثر دائما على نفس الخليط من الأعمار، ذاك المزيج المستفز المكون من طائشات ومن نساء في كامل نضجهن لن يعلمنهن سوى فن الفساد الذي لا حدود له»[15]. وستتردد هذه الرؤى طويلا وبإلحاح في الليالي الطويلة في القرن 18، وسرعان ما تتخللها أنوار أعمال صاد التي لا ترحم، لتضعها ضمن الجغرافية الصارمة للذة. وستستعاد وتغلف في النهار المشوش لـ«ساحة المجانين» Preau des fous،(*)، أو الغروب الذي يحيط «منزل الأصم»، la maison du sourd*. فكم هناك من تشابه بينها وبين فرجة العالم المتباين Disparates*. إنها مناظر مخيالية، مأخوذة بالخوف الكبير الذي يثيره الحجز.

إن من قامت الكلاسيكية باعتقاله ليس فقط لاعقلا مجردا، حيث يختلط المجانين بالمنحلين والمرضى بالمجرمين، بل خزان خارق من العجائبية، عالم تسكنه وحوش ساد الاعتقاد أنها اختفت في ليل جيروم بوش الذي بعثها ذات يوم. ويقال إن قلاع الحجز قد أضافت إلى دورها الاجتماعي القائم على التمييز والتطهير، وظيفة ثقافية نقيضا. ففي الوقت الذي كانت تفرق فيه، ظاهريا، بين العقل واللاعقل، كانت تحافظ، في العمق، على صور تمتزج من خلالها مع بعضها البعض. لقد اشتغلت هذه الصور، لمدة طويلة، باعتبارها ذاكرات صامتة، لقد حافظت، في الظل، على قوة مخيالية اعتقد الناس أن التخلص منها حدث فعلا. لقد حافظت، وقد استنهضها النظام الكلاسيكي الجديد ضده وضد الزمن، على وجوه متنوعة تم نقلها كما هي من القرن 16 إلى القرن 19. وسيلتحق بروكن Broken في هذا الزمن المنهار بمارغو الحمقاء Margot la folle في نفس الكون المخيالي، وتمثل نوارساي noirceuil في الخرافة الكبيرة للماريشال رايس. لقد أباح الحجز هذه المقاومة المخيالية، بل واستثارها.

إلا أن الصور التي ستتحرر في نهاية القرن 18 ليست من نفس الطبيعة تلك التي حاول القرن 17 محوها. وهناك عمل تم في الخفاء قام بانتزاع هذه الصور من ذلك العالم الخلفي

---

(14) MIRABEAU, Relation d'un voyageur anglais, p. 14.

(15) Rapport fait au nom du Comité de Mendicité, Assemblée nationale. Procès-verbal, t. XLIV, pp. 80-81.

(*) يتعلق الأمر بلوحات لغويا Goya.

الذي استُمدت منه في عصر النهضة والقرون الوسطى قبله. لقد استوطنت الآن القلب، إنها في الرغبة، وفي مخيلة الناس. وعوض أن تكشف، أمام النظرة الجافة، عن حضور اللامعقول، فإنها تركت التناقض الغريب للشهية الإنسانية ينبعث من جديد: تواطؤ الرغبة والجريمة والفظاظة والتعطش إلى الألم، السيادة والعبودية والشتيمة والذل. إن الصراع الكبير الذي كشف اللامعقول عن حالاته في القرنين 15 و16 غير من طبيعته ليصبح في نهاية الكلاسيكية جدلا بلا واسطة للقلب. إن السادية ليست اسما مُنح في نهاية الأمر لممارسة قديمة قدم إيروس. إنها واقعة ثقافية كثيفة ظهرت بالتحديد في نهاية القرن 18، وشكلت أحد الانقلابات في المخيال الغربي: أصبح اللاعقل هذيانا للقلب، وجنونا للرغبة، أصبح حوارا لامعقولا بين الحب والموت داخل الاستيهامات اللامحدودة للشهوة. لقد ظهرت السادية لحظة ظهور اللاعقل الذي كان معتقلا ومقموعا منذ ما يقارب القرن، لا باعتباره وجها من وجوه العالم، ولا باعتباره صورة، بل باعتباره خطابا ورغبة. وليس من باب الصدفة أن تكون السادية، باعتبارها ظاهرة فردية تحمل اسم رجل، قد ولدت من الحجز وداخله. وليس من باب الصدفة أيضا أن تتحكم في كل أعمال صاد صور مستمدة من القلعة والزنزانة والقبو والدير والجزيرة التي لا يمكن الوصول إليها، وتشكل بذلك ما يشبه المكان الطبيعي للاعقل. وليس من الصدفة مرة أخرى أن يكون الأدب العجائبي للجنون والرعب، وهو أدب ظهر في الفترة التي عاش فيها صاد، قد ولد في قلب الحجز، ألم تكن كل هذه الانقلابات المفاجئة للذاكرة الغربية التي حدثت في نهاية القرن 18، مع الإمكانية المتوفرة لديها للبحث عن وجوه مشوهة وبمعنى جديد، مألوفة في القرون الوسطى، حصيلة استمرار العجائبي ويقظته في الأماكن التي تم فيها إسكات اللاعقل؟

* * *

لم ينفصل وعي الجنون عن وعي اللاعقل أبدا في العصر الكلاسيكي. فتجربة اللاعقل التي تحكمت في كل ممارسات الحجز كانت تشتمل على وعي بالجنون، وتركته، دون حسرة يسير نحو اختفائه، أو يسلك، في جميع الحالات، سبيل التقهقر وهو على أتم الاستعداد للتخلي عما هو جوهري داخله.

إلا أن الخوف من الجنون تعاظم داخل دوامة القلق التي كانت سائدة في النصف الثاني من القرن 18، في الوقت الذي ازداد فيه الهلع من اللاعقل أيضا: ومن هنا بدأت تجربتا الرعب تستندان إلى بعضهما البعض ولا تتوقفان عن التصلب. وفي الوقت الذي كنا نعاين فيه تحرير القوى المخيالية التي كانت مصاحبة للاعقل، كان هناك من يشكو من الفساد الذي يعيثه الجنون. والتخوفات التي ولدتها «أمراض الأعصاب» معروفة، وكذلك

الوعي بأن الإنسان يصبح أكثر هشاشة كلما ازداد كمالا[16]. فكلما مرت القرون أصبح القلق أكثر حضورا وأصبحت التحذيرات جماعية. ولقد سبق أن لاحظ رولان Raulin أنه «منذ ولادة الطب. . . تكاثرت هذه الأمراض وأصبحت أكثر خطورة وأكثر تعقيدا وأكثر إشكالية وصعبة المعالجة»[17]. وفي الفترة التي عاش فيها تيسو، أصبح هذا الانطباع العام اعتقادا راسخا، ما يشبه العقيدة الطبية: إن أمراض الأعصاب «كانت قليلة قياسا إلى نسبتها الحالية، وهذا لسببين: الأول أن الناس كانوا عامة أقوياء ونادرا ما يصابون بالمرض، ولم يكونوا يعانون من جميع الأمراض. أما الثاني فهو أن الأسباب التي تنتج أمراض الأعصاب خاصة تضاعفت بنسبة كبيرة منذ فترة، في حين أن الأسباب العامة الأخرى للمرض تناقصت. . . ويمكن القول، دون مجازفة، إن حجمها الآن أكبر بكثير من السابق»[18]. ولن نتأخر في رؤية هذا الوعي، الذي كان سائدا في القرن 16 بقوة، بهشاشة العقل الذي يمكن أن ينال منه الجنون، في أية لحظة، وبشكل نهائي. ويصوغ ماتي Mathey، وقد كان طبيبا في جنيف ومن القريبين من روسو، هذا التحذير الموجه للعقلاء: «لا تتفاخروا، أيها المتحضرون الحكماء، فهذه الحكمة المزعومة التي تعتزون بها قد تُدمر في لحظة واحدة وتشوش صورتها، من قبيل حدث غير متوقع أو انفعال حاد ومفاجئ للروح الأشد معقولية والذهن الثاقب»[19]. إن تهديد الجنون يستعيد مكانه بين الأشياء المستعجلة في هذا القرن.

ومع ذلك، فقد كان لهذا الوعي أسلوب خاص. لقد كان التهيب من العقل عاطفيا، ومتضمنا كلية في حركة البعث المخيالي. أما الخوف من الجنون فقد كان أكثر حرية في علاقته بهذا الموروث. في حين أخذت عودة اللاعقل هيأة إعادة مكثفة تعيد الصلة بذاتها من خلال الزمن، كان وعي الجنون مُرفقا، على العكس من ذلك، بنوع من التحليل الخاص بالحداثة، وهو التحليل الذي يضعه منذ البداية ضمن إطار زمني تاريخي واجتماعي. ففي هذا الاختلاف بين وعي اللاعقل وبين وعي الجنون تقع في نهاية القرن 18 نقطة انطلاق حركة حاسمة: إنها النقطة التي ستواصل تجربة اللاعقل انطلاقا من هولدرلين ونيرفال ونيتشه صعودها نحو الأصول الأولى للزمن- إن اللاعقل، قد أصبح زمنا مضادا للعالم، وكانت معرفة الجنون تود، على العكس من ذلك، وضعه بدقة ضمن اتجاه تطور

---

(16) Cf. II[e] partie, chap. V.

(17) RAULIN, Traité des affections vaporeuses, Préface.

(18) Tissor, Traité des maladies des nerfs, Préface, t. I, pp. III-IV.

(19) MATTHEY, Nouvelles recherches sur les maladies de l'esprit, Paris, 1816. Ire partie, p. 65.

الطبيعة والتاريخ. فابتداء من هذا التاريخ سيتأثر زمن اللاعقل وزمن الجنون بتوجهين متقابلين: الأول يشكل عودة لامشروطة، وانغماسا مطلقا، والثاني، على العكس من ذلك، سيلبس لبوس التاريخ[20].

إن امتلاك وعي زمني للجنون لم يتم دفعة واحدة. فقد تطلب ذلك بلورة مجموعة من المفاهيم الجديدة، وكثيرا ما أُعيد من أجل ذلك تأويل ثيمات بالغة القدم. ولقد اعترف طب القرنين 17 و18 بوجود علاقة، تكاد تكون مباشرة، بين الجنون والعالم: الاعتقاد في تأثير القمر على الجنون[21]. ويتعلق الأمر أيضا بقناعة كانت منتشرة مفادها أن للمناخ تأثيرا مباشرا على الطبيعة وعلى نوعية الأذهان الحيوانية، وبالتالي له تأثير على الجهاز العصبي وعلى المخيلة والأهواء، وباختصار له تأثير على كل أمراض الروح. إن هذه التبعية لم تكن كاملة الوضوح في مبادئها، ولم تكن غامضة في آثارها. فقد اعترف شاين Cheyne أن رطوبة الهواء والتغيرات المفاجئة للحرارة والمطر الغزير قد تصيب جهاز الأعصاب بأذى[22]. أما فينال Venel، فعلى العكس من ذلك، كان يعتقد في ما يلي: «بما أن الهواء البارد أكثر وزنا وأكثر كثافة وأكثر مطاطية، فإنه يضغط على المجسمات، ويجعل من نسيجها شديدا وحركتها قوية»، وعلى العكس من ذلك فإن «المجسمات داخل هواء حار تكون أكثر خفة بسبب ذلك، ونادرة وأقل مطاطية، وهي تبعا لذلك أقل ضغطا، وهو ما يؤدي إلى فقدانها نبرتها، حينها تعكر الأمزجة وتفسد. فبما أن الهواء الداخلي لا يطرده هواء خارجي، فإن السوائل ستنتشر وتتمدد وتوسع من الشرايين التي تضمها، وتبدأ في التصاعد إلى أن تصبح حاجزا بينها وبين ردود الأفعال، وأحيانا تقطع أغشيتها»[23]. إن الجنون في تصور الفكر الكلاسيكي يمكن أن يكون أثرا آتيا من «وسط خارجي» - ولنقل إنه سمة دالة على ترابط مع العالم: فكما أن الوصول إلى حقيقة العالم الخارجي يجب أن تمر، منذ السقوط، من خلال سبل الحواس التي عادة ما تكون صعبة ومشوهة، فإن التمتع بالعقل مرتبط هو الآخر بـ«حالة فزيولوجية للآلة»[24]، وبكل الآثار الميكانيكية التي قد

---

(20) في النظرة التطورية للقرن 19 يعد الجنون عودة، ولكنها عودة تتم عبر سبيل كرونولوجي طويل، إنه ليس خروجا مطلقا من الزمن.

(21) Cf. supra, II^{e} partie, chap. II.

(22) G. CHEYNE, Méthode naturelle de guérir les maladies du corps (trad. Paris, 1749). Et en ceci il est d'accord avec Montesquieu, Esprit des Lois, III^{e} partie, liv. XIV, chap. II, Pléiade, t. II, pp. 474-477.

(23) VENEL, Essai sur la santé et l'éducation médicinale des filles destinées au mariage, Yvernon, 1776, pp. 135-136.

(24) Cf. MONTESQUIEU, Causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères, Œuvres complètes, éd. Pléiade, II, pp. 39-40.

تمارس عليه. نحن هنا أمام ما يشبه الصيغة الطبيعية واللاهوتية في الوقت ذاته، لثيمات عصر النهضة الذي كان يربط الجنون بمجموعة من الدرامات والدورات الكونية.

ومع ذلك، فاستنادا إلى هذا الإمساك الشامل بهذه التبعية، ستنبثق مقولة جديدة: فتحت تأثير القلق المتزايد، تضاعفت العلاقة بين ثوابت الكون وطابعه الدوراني، وبين ثيمة الجنون التي تم ربطها بفصول العالم شيئا فشيئا، بفكرة قائلة بوجود تبعية تجاه عنصر خاص من الكوسموس. وأصبح الخوف أكثر حضورا، وازداد الانفعال الكثيف بكل ما له علاقة بالجنون انتشارا: كما لو أن عنصرا ينفصل عن الكون وعن ثباته الدوري، وهو عنصر مستقل ونسبي ومتحرك وخاضع لنمو مطرد وتسارع مستمر ومكلف بالكشف عن هذه المضاعفة الدائمة، وعن هذه العدوى الخاصة بالجنون. فمن الماكروكوزم، الذي يُنظر إليه باعتباره بؤرة لكل الإواليات، وباعتباره مفهوما عاما لقوانينها، انبعث ما يمكن أن نسميه، لكي نكون متقدمين على قاموس القرن 19: «الوسط».

يجب دون شك أن نترك لهذه المقولة التي كانت ما تزال تبحث عن توازن ولم يكن لها اسم نهائي، ما يمكن أن تحتوي عليه النواقص. وعوض ذلك، فلنتحدث مع بوفون Buffon عن «القوى النافذة» التي لا تسمح بتشكل الفرد فحسب، بل تسمح أيضا بظهور تنويعات خاصة بالفصيلة الإنسانية: تأثير المناخ، اختلاف في التغذية وفي نمط العيش[25]. إنها مقولة سلبية ومقولة «خلافية» ظهرت في القرن 18 من أجل شرح التنوع والأمراض، عوض حالات التكيف والاختلافات، كما لو أن هذه «القوى النافذة» تشكل الوجه الآخر السلبي لما سيصبح فيما بعد المقولة الإيجابية للوسط.

لقد بدأت هذه المقولة في التشكل، وهذا أمر مفارق في تصورنا، عندما بدا وكأن الإنسان لم تعد تتحكم فيه، بالشكل الكافي، الإكراهات الاجتماعية، حين كان يبدو وكأنه يسبح في زمن لا يفرض عليه شيئا، وحين ابتعد كثيرا عن الحقيقي والمحسوس. لقد أصبحت «القوى النافذة» مجتمعا لا يحد من عوالم الرغبات، ودينا لا يتحكم في آليات زمن التخيل، وحضارة لا تحد من انزياحات الفكر والحساسية.

1 - الجنون والحرية: لقد اعتبرت بعض أشكال الحزن الدائم خاصية انجليزية، وهو أمر يشير إلى معطى طبي[26]، ولكنه يشير أيضا إلى واقعة أدبية. ولقد كان مونتيسكيو يقابل الانتحار الروماني[*]، السلوك الأخلاقي والسياسي، وهو أثر مقصود من تربية راقية،

(25) BUFFON, Histoire naturelle, in Œuvres complètes, éd. De 1848, t. III De l'homme, pp. 319-320.

(26) SAUVAGES parle de « Melancolia anglica ou taedium vitae », loc.cit., t. VII, p. 366.

(*) نسبة إلى روما

بالانتحار الانجليزي الذي يجب أن يعتبر مرضا لأن «الانجليز يقتلون أنفسهم دون أن نتمكن من تصور أي سبب لذلك، إنهم يقتلون أنفسهم وهم يتمرغون في السعادة»[27]. وهكذا، فإن للوسط دور في هذا، ذلك أنه إذا كانت السعادة في القرن 18 من نظام الطبيعة والعقل، فإن الشقاء، أو على الأقل ما يؤخذ من السعادة دون وجه حق، يجب أن يكون من نظام آخر. سيتم البحث عن هذا النظام في غلو المناخ أولا، وفي انحراف الطبيعة عن توازنها وقياسها السعيد (المناخ المعتدل هو من صلب الطبيعة، أما المناخ القاسي فهو من الوسط). ولكن هذا لا يفسر المرض الانجليزي، وقد كان شاين **Cheyne** يعتقد أن الغنى والتغذية الراقية والوفرة التي يتمتع بها كل السكان، وحياة اللهو والكسل الذي تتميز به المجتمعات الغنية[28] هي أصل الخلل العصبي. وبدأ الميل أكثر فأكثر إلى الشرح الاقتصادي والسياسي الذي سيبدو داخله الغنى والتقدم والمؤسسات باعتبارها عنصرا حاسما للجنون. وسيقدم في بداية القرن 19 سبيرزهايم **Spurzheim** تركيبا لكل هذه التحاليل في آخر نص خصصه لهذا الشأن. إن كون الجنون في إنجلترا «أكثر انتشارا منه في أي مكان آخر» ليس سوى ذعيرة الحرية السائدة هناك، وذعيرة للغنى الفاحش. إن حرية الوعي تتضمن أخطارا أكثر من تلك التي تأتي من السلطة والاستبداد. «إن المشاعر الدينية. . . تؤثر بدون حدود، فالفرد حر في أن يدعو إلى ما شاء من الآراء»، وبفرط ما نستمع للآراء البالغة التباين «فإن الأذهان أصابها دوار وهي تبحث عن الحقيقة». إنه خطر غياب الحسم، والانتباه الذي لا يعرف له نقطة يرسو عندها، وخطر الروح التي تتأرجح. إنه خطر الصراعات والأهواء أيضا، وخطر الذهن الذي يتعصب بشدة لموقفه: «إن كل شيء يتناقض مع غيره، والتناقض يثير حماس العواطف في السياسة وفي الدين والعلم وفي كل شيء، يسمح لكل فرد أن يشكل حزبا، ولكن عليه أن ينتظر آخر معارضا». إن الكثير من الحرية لا يسمح أيضا بالتحكم في الزمن: فالزمن يسلم أمره للتردد، وتخلت الدولة عن الفرد ضمن تقلبات هذا الزمن: «إن الإنجليز أمة تعيش بالتجارة، فالذهن المشغول دائما بالمضاربات يتربص به الخوف والأمل. إن الأنانية، وهي روح التجارة، تميل إلى الحسد وتستنجد بمهارات أخرى». وبالإضافة إلى ذلك، فإن هذه الحرية بعيدة عن الحرية الطبيعية: فهي محاصرة من كل جهة بالإكراهات ومحاصرة بالمتطلبات المتناقضة مع الرغبات الأكثر مشروعية للفرد: إنها حرية المصالح وحرية الشروط والعمليات المالية، وليست حرية الإنسان والأذهان والقلوب. فالعائلات أصبحت، لأسباب مالية، مستبدة في

(27) MONTESQUIEU, loc. cit., III^e partie, liv. XIV, chap. XII, éd. Pléiade, t. II, pp. 485-486.

(28) CHEYNE, The English Malady, Londres, 1733.

إنجلترا أكثر من أي مكان آخر: الفتيات الغنيات وحدهن يفلحن في العثور على زوج، «أما الأخريات فيقنعن بطرق أخرى للحصول على اللذة التي تدمر الجسد وتشوش على تجليات الروح. والسبب نفسه يقود إلى الانحلال وهذا يكون سببا للجنون»[29]. وهكذا، فإن الحرية التجارية تبدو العنصر الذي لا يمكن للرأي أن يصل داخله إلى الحقيقة، حيث يسلَم العنصر المباشر بالضرورة إلى التناقض، وحيث ينفلت الزمن من أي تحكم ومن يقينية المواسم، وحيث يُسلب الإنسان من رغباته من خلال قوانين المصلحة. وباختصار، فإن الحرية عوض أن تمكن الإنسان من امتلاك نفسه، فإنها لا تني تبعده أكثر فأكثر عن جوهره وعن عالمه، إنها تفتنه في البرانية المطلقة للآخر والمال، وفي الجوانية المطلقة للهوى والرغبة غير المكتملة. فما بين الإنسان وبين سعادة عالم فيه يحيا، وما بين الإنسان وبين طبيعة يجد فيها حقيقته، تنتصب الحرية في الدولة التاجرة باعتبارها «وسطا»: ولهذا السبب فإنها عامل حاسم للجنون. ففي اللحظة التي كان فيها سبرزهايم يكتب ملاحظاته - وهي فترة التحالف المقدس، وإعادة تنصيب الملكيات المطلقة- كانت اللبرالية تتحمل بكل يسر خطايا جنون العالم كلها: «من الغريب أن نرى اللذة الكبرى عند الإنسان، التي هي حريته الفردية، لها هي الأخرى سلبياتها»[30]. ولكن الأساسي عندنا من هذا النوع من التحليل لا يكمن في نقد الحرية، بل الاستعمال الخاص لهذه المقولة التي تعين عند سبرزهايم الوسط غير الطبيعي الذي يشجع الآليات السيكولوجية والفزيولوجية للجنون ويوسع من دائرته ويضاعفها.

2 - **الجنون والدين والزمن**: لقد مهدت الاعتقادات الدينية لما يشبه المشهد المخيالي، أي لوسط وهمي مشجع على كل الوساوس وكل أشكال الهذيان. ولقد كان الأطباء، منذ فترة طويلة، يخشون آثار الورع الشديد، أو آثار اعتقاد شديد الحيوية، والمبالغة في الالتزامات الأخلاقية، والمبالغة في الاهتمام بالخلاص والحياة الآتية، هذه عناصر قد تقود إلى الكآبة. ونعثر على حالات مشابهة في الموسوعة: «إن الانطباعات القوية التي يثيرها بعض الدعاة المتشددين، والتخوفات المبالغ فيها الخاصة بالأشكال العقابية التي تنتظر المخالفين لتعاليم الدين، تحدث في الأذهان الضعيفة ثورات مدهشة. ولقد رأينا في مستشفى مونتيليمار نساء أصابهن مس وكآبة على إثر مهمة قمن بها في المدينة، فقد أثرت فيهن بشدة لوحات مرعبة قدمت لهن باستخفاف، فلم تعد تتحدثن سوى عن اليأس والانتقام والعقاب الخ. وإحداهن رفضت قطعا تناول أي دواء، فهي

---

(29) SPURZHEIM, Observations sur la folie, 1818, pp. 193-196.

(30) Ibid., pp. 193-196.

تتخيل أنها في جهنم، وأنه لا أحد يستطيع إخماد النار التي تدعي أنها تلتهمها»[31]. ولقد ظل بينال وفيا لهؤلاء الأطباء المتنورين، فمنع الكتب الدينية عن «مكتئبي التقوى الدينية»[32]، بل طالب بعزل «الورعين الذين يعتقدون أنهم ملهمون ويودون باستمرار القيام بنفس التبشير»[33]. ولكن الأمر يتعلق هنا أيضا بنقد أكثر مما يتعلق بتحليل وضعي: فالموضوع أو الثيمة الدينية متهمة بإثارة الهذيان أو الهلوسة من خلال الطابع الهذياني أو المهلوس الذي ينسب إليها. ويحكي بينال قصة مستلبة شفيت مؤخرا كانت قد «قرأت في كتاب... أن كل إنسان له ملاك يحرسه، وفي الليلة الموالية اعتقدت أنها محاطة بجوقة من الملائكة وادعت أنها سمعت موسيقى سماوية ونزل عليها وحي»[34]. إن الدين لا ينظر إليه هنا سوى باعتباره حاملا للخطأ. ولكن، وقبل بينال أيضا، كانت هناك تحاليل ذات أسلوب تاريخي أكثر دقة يبدو الدين داخلها باعتباره وسطا للإشباع أو كبتا للأهواء. ولقد أشار كاتب ألماني سنة 1781 إلى مراحل قديمة كان فيها الرهبان يتمتعون بسلطة مطلقة، باعتبارها مراحل سعيدة: حينها لم تكن هناك بطالة: كل لحظة كانت تصدح فيها «الطقوس والممارسات الدينية والحج وزيارة الفقراء والمرضى واحتفالات الروزنامة». فالزمن كان يسبح في سعادة منظمة لا يترك التسلية تتم داخل أهواء فارغة، والملل من الحياة أو القنوط. فهل كان يشعر أحد ما بأنه مخطئ؟ كان إذا حدث ذلك، يخضع لعقاب حقيقي، عادة ما يكون بدنيا، يشغل ذهنه ويمنحه اليقين في أن الخطأ تم تصحيحه. وعندما يصادف الذي يتلقى الاعترافات «هؤلاء التائبين السوداويين[*] الذين يقدمون اعترافات بشكل دائم»، فإنه يفرض عليهم أداة للتوبة: إما عقابا قاسيا «يحرك دمهم الكثير التخثر»، وإما حجا طويلا: «فتغيير الهواء وطول الطريق وغياب الدار وبعد الأشياء وإكراهاتها، والعلاقة التي كانت لهم مع آخرين، والحركة البطيئة والمتحمسة التي يقومون بها وهم يمشون على الأقدام، كل هذا له تأثير عليهم أكبر من ذاك الذي يحدثه سفر مريح... الذي يعد في أيامنا هذه بمثابة حج». وفي الأخير، فإن الطابع المقدس للكاهن يعطي لكل أمر من هذه الأوامر قيمة مطلقة، ولا أحد يحاول التهرب منها، «فعادة ما يرفض المرضى كل هذا عندما يصدر من الطبيب»[35]. إن الدين في تصور موحسان Moehsen هو التوسط بين

---

(31) Encyclopédie, art. « Mélancolie ».

(32) PINEL, Traité médico-philosophique, p. 268.

(33) Ibid., p. 291, note 1.

(34) Ibid.

(*) سوداوي ترجمة لكلمة hypochondriaque والسوداوية هي hypochondrie.

(35) MOEHSEN, Geschichte der Wisenschaften in der mark Brandenburg, Berlin et Leipzig, 1781, p. 503.

الإنسان والخطأ، بين الإنسان والعقاب: فالدين في شكل أطروحة سلطوية يقضي فعليا على الخطأ، من خلال تحقق العقاب. وإذا كان هناك، على العكس من ذلك، تهاون، ولم يحتفظ سوى بأشكال مثالية كالندم والضمير والزهد الروحي، فإنه يقود مباشرة إلى الجنون. إن قوة الوسط الديني وحدها تمكن الإنسان من الإفلات من الاستلاب في الهذيان اللامحدود للخطأ. إن الدين في امتلائه الطقوسي ومقتضياته يخلص الإنسان العطالة غير المجدية لأهوائه قبل الخطأ، وعبثية تكرار ندمه عندما يكون الخطأ قد ارتكب. إنه ينظم الحياة الإنسانية كلها حول اللحظة في كامل تحققها. إن هذا الدين القديم المنتمي إلى أزمنة السعادة، كان احتفالا أبديا بالحاضر. ولكن بمجرد ما اتخذ طابعا مثاليا مع حلول العصر الحديث، بدأ يثير حول الحاضر هالة زمنية، وسطا فارغا، وسط التسلية والندم حيث استُوعب قلب الإنسان في القلق، وسلمت الأهواء الزمن إلى اللامبالاة والتكرار، وأخيرا أصبح الجنون سريع الانتشار.

3 - **الجنون والحضارة والحساسية**: تشكل الحضارة، بشكل عام، وسطا ملائما لتطور الجنون. فإذا كان تطور العلوم يبدد الخطأ، فإن من آثاره أيضا نشر الذوق وهوس الدراسة. فحياة العيادة والتأملات المجردة، تلك الحركة الدائمة للذهن دون تحريك الجسد، يمكن أن يكون لها آثارا سيئة على الإنسان. ويشرح تيسو أن الأجزاء التي تعمل داخل الجسم الإنساني هي التي تتقوى وتصبح صلبة. فالعضلات عند العمال وألياف الأيدي تتصلب لكي تعطيهم تلك القوة الجسدية، وتلك الصحة الجيدة التي تلازمهم إلى سن متأخرة. «أما عند الأدباء فإن الذهن يصبح متكلسا، وأحيانا يصبح من الصعب عليهم الربط بين الأفكار». وهكذا يصبحون عرضة للجنون[36]. فبقدر ما يكون العلم مجردا أو معقدا يزداد خطر الإصابة بالجنون. فالمعرفة القريبة مما هو موضوع مباشرة أمام الحواس ولا تتطلب، حسب بريسافين Pressavin، سوى قليل من الجهد تقوم به الحاسة الداخلية لأعضاء المخ، لا تثير سوى سعادة فيزيولوجية: «إن العلوم التي تدرك فيها الحواس موضوعاتها بسهولة، وتقدم للنفس روابط ممتعة من خلال انسجام عناصرها... تحمل داخل الآلة في كليتها نشاطا خفيفا يساعد على كل الوظائف». وعلى العكس من ذلك، فالمعرفة المحرومة من كل هذه الروابط المحسوسة، والمتحررة من المباشر، تثير توترا في الذهن يحدث خللا في الجسد كله: إن العلوم «الخاصة بالأشياء التي يصعب تحديد علاقاتها، لأن الحواس لا تدركها بسهولة أو لأن علاقاتها متعددة، تجبرنا على بذل مجهود كبير للبحث عنها، وتمثل للروح ممارسة متعبة للحس الداخلي بفعل التوتر المتواصل لهذا

---

(36) Tissor, Avis aux gens de lettres sur leur santé, p. 24.

العضو»[37]. وبهذا، فإن المعرفة تشكل، حول المحسوس، وسطا للعلاقات المجردة يكون الإنسان داخله مهددا بفقدان سعادته البدنية التي عادة ما تتأسس داخلها علاقته بالعالم. إن المعارف تتعدد دون شك، إلا أن الثمن سيكون باهظا أيضا. فهل من المؤكد أنه أن عدد العلماء في تزايد؟ هناك شيء أكيد «هناك الكثير من الناس يعانون من إعاقات العلماء»[38]. إن وسط المعرفة يزداد نموا أكثر من المعارف ذاتها.

ولكن ليست المعرفة وحدها ما يفصل الإنسان عن المحسوس، هناك الحساسية ذاتها: حساسية لا تتحكم فيها حركات الطبيعة، بل هي محكومة بمجموع العادات، وبكل مقتضيات الحياة الاجتماعية. إن الإنسان المعاصر، والمرأة في ذلك أكثر من الرجل، جعل النهار ليلا وجعل الليل نهارا: «إن لحظة استيقاظ نسائنا في باريس مختلفة كلية عن تلك التي حددتها الطبيعة، أجمل ساعات النهار قد انصرمت واختفى الهواء النقي، ولا أحد استفاد منه، إن الأبخرة والروائح الكريهة التي تثيرها حرارة الشمس هي الآن منتشرة في الجو، إنها الساعة التي يختارها الجمال لكي يستيقظ»[39]. إن خلل الحواس هذا سيتواصل في المسرح الذي تنتعش فيه الأوهام، وحيث نستثير اصطناعيا أهواء عبثية وحركات الروح الرديئة. إن هذه الفرجة تستهوي النساء خاصة، فهي تلهب حماسهن، فأرواحهن «مدمرة إلى الحد الذي يولد في أعصابهن هزة، لا علاقة لها بالحقيقة، إلا أن تبعاتها عادة ما تكون خطيرة. إن حرمانهن المؤقت من حواسهن، والدموع التي تذرفنها على تراجيدياتنا الحديثة هي أقل ما يمكن أن يحدث نتيجة لذلك»[40]. وتشكل الروايات وسطا أكثر اصطناعية وأشد ضررا لحساسية مختلة. إن المحتمل الذي يسعى كتاب العصر الحديث إلى إبرازه، وكل الأساليب الفنية التي يحاكون عبرها الحقيقة، لا تقدم سوى وهم للعواطف العنيفة والخطيرة التي يحاولون إيقاظها عند قرائهم: «في القرون الأولى للباقة الفرنسيين وكياستهم، كان ذهن النساء الذي لم يكن قد وصل بعد إلى كماله، يكتفي بالوقائع والأحداث العجائبية وغير الممكنة. إنهن يطالبن الآن بوقائع محتملة، ولكنها مشاعر عجائبية قادتهن إلى القلق والخلل. وتبحثن بعد ذلك، في كل ما يحيط بهن، عن تحقيق العجائبي المثير، ولكن كل شيء يبدو لهن بلا مشاعر ولا حياة فيه، لأنهن يبحثن عن كل ما لا يوجد في الطبيعة»[41].

---

(37) PRESSAVIN, Nouveau traité des vapeurs, pp. 222-224.

(38) Tissor, Traité des nerfs, I, pp. 442.

(39) BEAUCHESNE, De l'influence des affections de l'âme dans les maladies nerveuses des femmes, Paris, 1783, p. 31.

(40) Ibid., p. 33.

(41) BEAUCHESNE, op. cit., pp. 37-38.

إن الرواية تشكل الوسط الهدام بامتياز لكل حساسية. إنها تنزع الروح من كل ما هو مباشر وطبيعي في المحسوس، لتقذف بها داخل عالم مخيالي لمشاعر عنيفة ولاواقعية، ولا تحكمها القوانين اللينة للطبيعة: «كتاب كثيرون ينتجون قراء كثيرين، وقراءة مستمرة تولد كل الأمراض العصبية، وقد يكون عدد الروايات المتزايد باستمرار منذ 100 سنة هو السبب الرئيس الذي أضر بصحة المرأة. إن فتاة في العاشرة من عمرها تقرأ عوض أن تركض، ستصبح في العشرين امرأة من بخار وليس مرضعة جيدة»[42].

لقد شكل القرن 18 حول وعيه بالجنون وبتناميه المهدد، بهدوء وبأسلوب غير واضح المعالم، نظاما جديدا من المفاهيم. ففي مشهد اللاعقل الذي وضعه فيه القرن 17، كان الجنون يخفي معنى ومصدرا أخلاقيين غامضين. إن سره يجعله رديفا للخطأ والحيوانية التي كانت تدرك باعتبارها الخطر الداهم. ومع ذلك، فإن هذه الحيوانية لم تجعل منه، بشكل مفارق، كيانا بريئا. ولن ينظر إلى الجنون، في النصف الثاني من القرن 18، باعتباره ما يقرب الإنسان من انهيار أخلاقي، أو حيوانية حاضرة باستمرار، بل سيحتل موقعه، على العكس من ذلك، في تلك المسافات التي تفصل الإنسان عن نفسه وعن العالم. وكل ما يمثل أمامه بشكل مباشر من خلال الطابع المباشر للطبيعة. لقد أصبح الجنون ممكنا في هذا الوسط حيث أصيبت علاقات الإنسان بالمحسوس وبالزمن وبالآخر بالفساد، وأصبح ممكنا من خلال كل ما يشكل، في الحياة ومآل الإنسان، قطيعة مع المباشر. إنه لم يعد من نظام الطبيعة ولا من نظام السقوط، بل هو من نظام جديد، حيث يبدأ الإحساس بالتاريخ، وحيث سيتشكل، ضمن قرابة أصلية غامضة، «استلاب» الأطباء و«استلاب» الفلاسفة. إنهما وجهان سيغير من خلالهما الإنسان حقيقته في جميع الحالات، ولكن القرن 19، بعد هيجل، سيتلف أي تشابه بينهما.

* * *

إن هذه الطريقة في التعاطي مع الجنون من خلال الفعل الصارم لـ«القوى النافذة» كانت دون شك حاسمة. كانت كذلك داخل تاريخ الجنون الحديث كما كان تحرير بينال المذهل لمقيدي بيساتر فعلا حاسما.

إن الغريب، والمهم في الوقت ذاته، هو القيمة السلبية لهذا المفهوم، وهو مفهوم عُد في هذه المرحلة عتيقا في سيرورة بلورته. إن هذه القوى لا تعين، في التحاليل التي قدمناها أعلاه، ما يشكل في الطبيعة محيطا حيا، ولا هو بؤرة للتكيف، والتأثيرات المتبادلة

---

(42) Causes physiques et morales des maux de nerfs (Gazette salutaire), n°40, 6 octobre 1768. Cet article est anonyme.

أو الانتظامات، وليس هو الإقصاء الذي يمكن للكائن الحي أن يطور داخله معاييره في الحياة ويفرضها. إن مجموع هذه القوى، إذا أخذنا في الاعتبار كل الدلالات التي منحها إياها القرن 18 بشكل غامض، تشكل كل ما يقابل بين الكوسموس والطبيعة[43]. إن الوسط يشوش على الزمن في تعاقب فصوله وفي تعاقب نهاراته ولياليه، إنه يؤثر في المحسوس وفي أصدائه الهادئة داخل الإنسان من خلال ذبذبات المحسوس الذي يسير على إيقاع غلو المخيال. إنه ينزع الإنسان من رضاه المباشر لكي يخضعه لقوانين المصالح التي تمنعه من سماع أصوات رغبته. إن الوسط يبدأ حيث تبدأ الطبيعة داخل الإنسان في الاحتضار. ألا يشبه هذا الأمر تلك الطريقة التي كان روسو يبين من خلالها سيرورة موت الطبيعة وميلاد الوسط الإنساني في الكارثة الكونية للقارات المنهارة[44]؟ إن الوسط ليس وضعية الطبيعة، كما تمثل أمام الكائن الحي، بل هو على العكس من ذلك تلك السلبية التي تنزع داخلها الطبيعة في كل امتلائها من أمام الكائن الحي. وفي هذا الانكفاء، في هذه اللاطبيعة، شيء يحل محل الطبيعة، شيء يعد امتلاء مصطنعا، عالما وهميا حيث يتم الإعلان عن ميلاد المضاد للطبيعة.

والحال أن إمكانية الجنون تتخذ كامل مداها في هذا الانتقال بالذات. لقد اكتشف القرن 17 الجنون أولا في فقدان الحقيقة، إنه إمكان سلبي، الشيء الوحيد الذي يشكك فيه هو تلك الملكة الخاصة بالصحو والانتباه عند الإنسان. وهي ملكة لا تعود إلى الطبيعة بل إلى الحرية. وقد بدأ القرن 18 في نهايته يطابق بين إمكان الجنون وبين تشكل الوسط: إن الجنون هو الطبيعة المفقودة، هو المحسوس الذي فقد اتجاهه، تيهان الرغبة والزمن الذي سلبت منه قياساته، إنه اللحظة المباشرة التي ضاعت عبر المباشر اللامتناهي. في مقابل هذا، فإن الطبيعة، على العكس من ذلك، هي الجنون المنهار، هي عودة الوجود السعيدة إلى حقيقته القريبة. لقد كتب بوشاسن Beauchesne قائلا: «تعالين أيتها النساء اللطيفات والشبقات. ابتعدن منذ الآن عن أخطار اللذات المزيفة، عن تلك الأهواء المندفعة، ابتعدن عن الخمول والرخاوة، اتبعن أزواجكن الشبان في البوادي وفي الأسفار، تحدينهم في التسابق فوق الحشائش اللينة والمحاطة بالورود. عدن إلى باريس وقدمن لأزواجكن المثل في أعمال المنزل التي تناسب جنسكن، أحببن تربية أبنائكن، فستعرفن كم هذا الأمر ممتع فوق كل المتع. إن الطبيعة وهبتكن السعادة، ستشخن بطيئا عندما تكون حياتكن خالصة»[45].

---

(43) وهنا تنفصل التحاليل عن مفاهيم بوفون Buffon، فالقوى النافذة عنده تجمع بين ما ينتمي إلى الطبيعة (الهواء والسماء) وما يخرج عنها (المجتمع والأوبئة).

(44) ROUSSEAU, Discours sur l'origine de l'inégalité, Œuvres, Paris 1852. t. I, p. 553.

(45) BEAUCHESNE, De l'influence des affections de l'âme pp. 39-40.

إن الوسط يلعب إذن دورا شبيها ونقيضا لذلك الذي كانت تقوم به الحيوانية. فقد كان في الوجود الغامض للبهيمة، نقطة ما، من خلالها يستبد الجنون، في لحظة سعاره، بالإنسان، إنها نقطة بالغة العمق، نقطة قصوى للوجود الطبيعي كانت، في الوقت ذاته، تمجيدا للطبيعة المضادة - فالطبيعة الإنسانية في علاقتها بذاتها، وبشكل مباشر، هي طبيعتها المضادة. وعلى العكس من ذلك، ففي نهاية القرن 18 سيبدو الهدوء الحيواني ضمن السعادة الطبيعية، فمن خلال تخلصه من الحياة المباشرة للحيوان، في اللحظة التي بدأ فيها الوسط في التشكل، استطاع الإنسان أن ينفتح على إمكانية الطبيعة المضادة، وعرض نفسه طوعا لخطر الجنون. إن الحيوان لا يمكن أن يكون مجنونا، أو على الأقل ليست الحيوانية داخله من يسند الجنون[46]. فلا يجب إذن أن نندهش أن يكون البدائيون، من بين كل الكائنات البشرية، الأقل تعرضا للجنون «إن نظام الفلاحين أسمى في هذا المجال من كل فئات الشعب الأخرى المكونة من الحرفيين، ولكنهم يعدون مع الأسف أقل مما كانوا عليه سابقا، في الوقت الذي لم يكن فيه الشعب مكونا سوى من الفلاحين، وهي الحالة التي مازال يعيش وفقها بعض الأقوام الهمج الذين يجهلون تقريبا كل شيء عن الأمراض، ولا يموتون إلا بالحوادث أو الشيخوخة». وحتى بداية القرن 19 كان هناك من يحيل على تأكيدات الأمريكي راش Rush الذي «لم يستطع أن يجد بين الهنود حالة جنون واحدة، ولم يلتق بينهم سوى ببعض المهووسين أو المصابين بنوع من الكآبة»[47]. أو الإحالة على تأكيدات هامبولد Humboldt الذي لم يسمع أبدا «بوجود مستلب بين الهنود المتوحشين لأمريكا الجنوبية»[48]. إن السبب في وجود الجنون يعود إلى كل ما دمره الوسط في الإنسان من وجود حيواني[49].

ومنذ ذلك الحين ارتبط الجنون بمآل الإنسان. إن الجنون باعتباره تهديدا كونيا أو

---

(46) يُنظر إلى جنون الحيوانات باعتباره أثرا من آثار الترويض والحياة داخل المجتمع (اكتئاب الكلاب الخاصة التي حرمت من أسيادها) وإما نتيجة جرح لملكة عالية شبيهة بملكات الإنسان.
(Cf. Observation d'un chien imbécile par absence totale de sensorium commune. In Gazette de médecine, t.III, n° 13, mercredi 10 février 1762., pp. 89-92).

(47) RUSH, Médical Inquiries, I, p. 19.

(48) Cité in SPURZHEIM, Observations sur la folie, , p. 183.

(49) نعثر في نص رولان Raulin على تحليل مثير لظهور الجنون في الانتقال من الاستهلاك الحيواني إلى وسط غذائي إنساني: «لقد انفصل الناس عن تلك الحياة البسيطة لكثرة انسياقهم وراء أهوائهم، وقد اكتشفوا أطعمة تروق الذوق واتخذوها أسلوبا في تغذيتهم، وتكاثرت الاكتشافات الفظيعة شيئا فشيئا وضاعف استعمالها ضاعف، والهوى كان يتطلب الإسراف في كل شيء، وظهر عالم الكماليات وقد وفر اكتشاف الهند وسائل جديدة للتغذية. إنه أول مرض يشبه تقريبا تغيير خليط التغذية والإسراف فيها». (مصدر سابق، ص 60-61).

تهديدا حيوانيا، ظل في سبات يحيط بالإنسان من كل جانب، وفي ليالي قلبه متمتعا بحضور أبدي وقار. إن دوراته لم تكن سوى عودة، وانبثاقه ليس سوى ظهور بسيط. وللجنون الآن بؤرة زمنية - حتى وإن كان الأمر يتعلق بالمعنى الأسطوري، إنه يتبع اتجاها خطيا يشير إلى تنامي غير محدود. فبقدر ما يصبح الوسط الذي أقامه الإنسان حوله كثيفا، تكثر مخاطر الجنون. إن الزمن الذي توزع وفقه هذه المخاطر أصبح زمنا مفتوحا، زمن المضاعفة والنمو المطرد. حينها يصبح الجنون الوجه الآخر للتقدم: فبالإكثار من الوسائط، تقوم الحضارة بمد الإنسان بحظوظ أخرى للاستلاب، ولا يقوم ماتي Matthey سوى بتلخيص الإحساس العام الذي كان سائدا بين الناس في القرن 18 عندما كتب في المرحلة التي شهدت عودة الملكية: «إن أكثر أشكال بؤس الإنسان عمقا، ومتعه المتعددة، وأفكاره السامية وغبائه، كل هذه العناصر تولد من سمو طبيعته، ومن طابعها المتقن، ومن التطور الهائل لقدراته الفيزيولوجية والأخلاقية. إن تعدد رغباته وحاجاته وأهوائه، تلك هي نتائج الحضارة، مصدر الرذائل والفضائل والشرور والخير. فمن قلب ملذات رخاء المدن تنبعث آهات البؤس وصرخات اليأس والسخط. بيساتر وبيت لحم خير شاهدين على ذلك»[50]. لقد كانت هذه الجدلية بين الخير والشر، بين التقدم والانهيار، بين العقل واللاعقل، مألوفة دون شك في القرن 18. ولكن أهميتها كانت حاسمة في تاريخ الجنون: لقد قلبت الأفق الزمني الذي كان الجنون يُدرك عادة من خلاله. لقد وضعت الجنون ضمن الدفق اللامتناهي للزمن الذي كان ثابت المصدر، وكان هدفه دائما في تراجع. لقد انفتح الجنون على زمن مفتوح، فكسرت دوراته الكونية وانتزعته من افتتان الخطأ السابق. لقد كانت تعد بغزو العالم من خلال الجنون، لا على شكل قيامة انتصار اللامعقول، كما حدث في القرن 15، بل من خلال شكل متواصل ومتطور لا يستقر أبدا في شكل نهائي يستعيد شبابه من خلال شيخوخة العالم. وقبل الثورة تم اختراع أكبر وساوس القرن 19، وحينها أعطي له اسم: لقد أطلق عليه «التحلل».

ومن بين الثيمات التقليدية في الثقافة الإغريقية اللاتينية تلك الفكرة القائلة بأن الأبناء ليس لهم قيمة الآباء، وذاك الحنين إلى حكمة قديمة ضاعت أسرارها في جنون المعاصرين. ويتعلق الأمر أيضا بفكرة أخلاقية سندها الوحيد هو النقد: لا يتعلق الأمر بإدراك للتاريخ، بل برفضه. وعلى العكس من ذلك، فإن تلك المدة الخالية من أي انهيار بدأت في القرن 18 تملك مضمونا ملموسا. إننا لا نتحلل في اتباعنا لمنحدر خاص بالتخلي عن الأخلاق، بل في خضوعنا لقوة وسط إنساني، ولقوانين وراثة فيزيقية. وبناء عليه، فإن

---

(50) MATTHEY, Nouvelles recherches sur les maladies de l'esprit, p. 67.

الإنسان لا يتحلل لأنه نسي الزمن منظورا إليه باعتباره ذاكرة لمن لا ذاكرة له، بل على العكس من ذلك، فقد حصل ذلك لأن الزمن داخله بدأ يتثاقل، وأصبح أكثر ضغطا وأكثر حضورا كما لو أنه ذاكرة مادية للأجساد تجمع الماضي وتفصل الوجود عن بعده المباشر الطبيعي. «إن الأبناء يحسون بأمراض الآباء، لقد بدأ أسلافنا ينزاحون شيئا ما عن نمط الحياة الصحية. لقد ولد أجدادنا أقل صحة وتلقوا تربية فيها الكثير من التراخي، وكان لهم أطفال أكثر ضعفا، ونحن الجيل الرابع لا نعرف القوة والصحة التي كان يتمتع بها الشيوخ المعمرون إلا بالسماع»[51]. ففيما يسميه تيسو «التحلل»، هناك الشيء القليل مما سيسميه القرن 19 «الانحلال الخلوي»، فالتحلل لا يتضمن بعد طابعا نوعيا، لا وجود لأي ميل إلى عودة مأساوية إلى الأشكال البدائية للحياة والتنظيم[52]، ولا وجود لأي أمل يوضع في الإنسان المجدد(53). ومع ذلك فإن موريل Morel في كتابه: «دراسة في التحلل» ينطلق من تعاليم القرن 18. فالإنسان عنده، كما عند تيسو من قبل، يبدأ في التحلل انطلاقا من نوع بدائي[54]، ولا يتم ذلك تحت تأثير انحطاط عفوي، وثقل خاص بالمادة الحية، بل من المحتمل أن يكون ذلك تحت «تأثير المؤسسات الاجتماعية المتناقضة مع الطبيعة»، أو أيضا نتيجة «سلسلة من الاختلالات التي لحقت الطبيعة الأخلاقية»[55]. فمن تيسو إلى موريل، نفس الدرس يتكرر، يُنسب إلى الوسط الإنساني سلطة للاستلاب حيث يجب ألا نرى أي شيء آخر سوى ذاكرة ما يفصل داخله بين الإنسان وبين الطبيعة. إن الجنون، في كل قواه التي يزداد حجمها مع مر العصور، لا يكمن في الإنسان ذاته، بل في وسطه. نحن هنا بالضبط في النقطة التي يتم فيها الخلط بين الثيمة الفلسفية الهيجيلية (الاستلاب يوجد

---

(51) Causes physiques et morales des maladies nerfs (Gazette salutaire, 6 octobre 1768).

(52) «المادة الحية تهبط درجة درجة من أنواع عليا إلى أنواع سفلى وآخر نوع يقود إلى اللاعضوي».
(BKEL, article Dégénérescence du Dictionnaire de Jaccoud).

(53) «هناك دائما أشخاص أفلتوا من الإصابة الوراثية وفي استعمال هؤلاء من أجل الحفظ على النوع، فإننا نصعد التيار القدري».
(Prosper LUCAS, Traité physiologique et philosophique de l'hérédité naturelle, Paris, 1847).

(54) «إن وجود نوع بدائي يحلو للذهن الإنساني أن يشكله في فكره باعتباره العمل الكبير للخليقة، يعد واقعة متطابقة مع معتقداتنا، وأن فكرة تحلل طبيعتنا لا تنفصل عن انزياح عن هذا النوع الذي يشتمل على العناصر المحافظة على النوع».
(MOREL, Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine, Paris, 1857, pp. 1-2).

(55) Cf. MOREL, Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine, Paris, 1857, pp. 50 et sq., le tableau de la lutte entre l'individu « et la nature factice que lui impose la condition sociale dans laquelle se passe son existence ».

في حركة التوسطات)، والثيمة البيولوجية التي صاغ حدودها بيشات Bichat بقوله «إن كل ما يحيط بالكائنات البشرية يجنح إلى تدميرها». إن موت الفرد يوجد خارجه، تماما كجنونه، واستلابه، ففي البرانية، وفي ذاكرة الأشياء الثقيلة يفقد الإنسان حقيقته. وكيف سيستعيدها إن لم يكن ذلك من خلال ذاكرة أخرى؟ ذاكرة لن تكون سوى مصالحة تتم داخل جوانية المعرفة أو الانغماس الكلي أو الانحدار نحو مطلق الزمن، نحو الصبا المباشر للهمجية: «فسيكون هناك سلوك معقلن بعيد المنال، أو بعض القرون من الهمجية لا نجرؤ على اشتهائها»[56].

ففي هذه الدراسة حول الجنون[57]، وفي هذه البلورة التي ما تزال غامضة لمقولة الوسط، كان القرن 18 سابقا، بشكل غريب، على ما سيصبح، في المرحلة اللاحقة، ثيمات موجهة لكل دراسة حول الإنسان، ويقترح، برؤية غير محددة، على هامش الطب والفلسفة والسيكولوجيا والتاريخ، وبسذاجة لم يستطع قلق القرن 19، وقلقنا نحن أيضا، أن يبددا غموضها، مفهوما بدائيا للاستلاب يمكن من تحديد الوسط الإنساني باعتباره سلبية الإنسان، والتعرف فيه على القبلي الملموس لكل جنون ممكن. إن الجنون على هذا الأساس يستوطن بؤرة بعيدة وقريبة جدا من الإنسان: هناك حيث يقطن، وهناك حيث يضيع، في ذلك الجزء الغريب حيث موطنه وحيث دماره، الامتلاء الجاهز لحقيقته والجهد الدائم للاكينونته.

* * *

حينئذ دخل الجنون ضمن دورة جديدة. لقد انفصل الآن عن اللاعقل الذي سيستمر في الوجود لمدة طويلة باعتباره مجرد تجربة سياسية أو فلسفية مكررة من صاد إلى هولدرين، ومن نيرفال إلى نتشه، انغماس خالص في لغة تدمر التاريخ وتلمح، في المظاهر الخارجية الأكثر هشاشة في المحسوس، إلى قرب مجيء حقيقة موغلة في القدم. وسيكون للجنون في القرن 19 معنى بالغ الاختلاف، سيكون بطبيعيته، ومن خلال كل ما يقابله مع الطبيعة، قريبا من التاريخ.

وسريعا سيتكون عندنا انطباع بأن التصور الوصفي للجنون تصور فزيولوجي وطبيعي ولاتاريخي[58]. ولقد كنا في حاجة إلى التحليل النفسي وعلم الاجتماع، وليس أقل من

(56) Causes physiques et morales des maux de nerfs (Gazette salutaire 6 octobre 1768, n° 40).

(57) Buffon parle lui aussi de dégénération, au sens soit d'un affaiblissement général de la nature (loc. cit., pp. 120-121), soit d'individus qui dégénèrent de leur espèce (ibid., p. 311).

(58) La biologie positiviste de stricte obédience est en effet préformationniste, le positivisme imprégné d'évolutionnisme est d'apparition beaucoup plus tardive.

سيكولوجيا الثقافات من أجل الكشف عن الرابط السري بين باتولوجيا التاريخ وبين التاريخ. وفي الواقع، فإن الأمر يتعلق بواقعة كانت جاهزة في نهاية القرن 18: لقد كان الجنون، منذ تلك الفترة، مدرجا ضمن القدر الزمني للإنسان، بل كان النتيجة والثمن الدالين على أن الإنسان، خلافا للحيوان، له تاريخ. إن الذي كتب بطريقة بالغة الغموض «أن تاريخ الجنون هو الوجه الآخر لتاريخ العقل» لم يكن قد قرأ لا جانيت Janet ولا فرويد ولا برانسشفينغ Brunschvicg. لقد كان معاصرا لكلود بيرنار ويطرح كمعادلة بديهية: «إن طبيعة الحقبة الزمنية تحدد نوعية جنون الناس»[59]. وليس هناك من فترة تاريخية كان لها هذا الوعي الحاد بتلك النسبية التاريخية للجنون، أكثر من السنوات الأولى من القرن 19: لقد كان بينال يقول: «ليس بين الطب وتاريخ الجنس البشري سوى نقط التقاء»[60]. وكان مسرورا بكونه أُتيحت له فرصة دراسة أمراض الذهن في زمن ملائم هو زمن الثورة، فترة كانت تشجع على «الأهواء المندفعة» التي تعد «مصدرا عاديا لكل استلاب»، لكي يخلص إلى أن «تلك المرحلة كانت ملائمة: فليس هناك ما هو أكثر ملاءمة لاستثارة الأهواء الإنسانية، أو بالأخرى الهوس في كل أشكاله، من عواصف ثورة»[61]. ولقد تتبع الطب الفرنسي لفترة طويلة آثار 93[*] في الأجيال اللاحقة، كما لو أن عنف التاريخ وجنونه قد أودع في الزمن الصامت للوراثة: «فأثناء الثورة كان للرعب، دون شك، آثار سلبية على بعض الأفراد، وصل ذلك إلى الرضع أنفسهم... إن الأفراد الذين جعلتهم القضية عرضة للجنون ينتمون إلى الأقاليم التي كانت لمدة طويلة فريسة لفظائع الحرب»[62]. إن مقولة الجنون، كما كانت سائدة في القرن 19، تكونت داخل وعي تاريخي، وذلك بطريقتين: أولا لأن الجنون في تسارعه المتواصل يشكل ما يشبه العنصر المتفرع عن التاريخ، وثانيا لأن أشكاله تحكمت فيها، بعد ذلك، وجوه تنتمي إلى المصير الذي سيأتي. إن الجنون مرتبط بالزمن، كما أنه جوهري في الزمنية الإنسانية، وتلك هي صورة الجنون كما تم التعرف عليها، أو كما تم الإحساس بها. لقد كان تاريخيا بشكل عميق، أكثر مما هو عليه الآن عندنا.

ومع ذلك، فإن علاقة الجنون بالتاريخ ستُنسى سريعا: سيضطر فرويد بجهد جهيد

---

(59) MICHEA, article Démonomanie du Dictionnaire de Jacocoud, t. XI, p. 125.

(60) PINEL, Traité médico-philosophique, Introduction, p. XXII.

(61) Ibid., p. XXX.

(*) آثار 93 يتعلق الأمر بالأحداث التي أعقبت الثورة الفرنسي (1789) ومنها على الخصوص إعدام لويس السادس عشر وحكم روبسبيير والاغتيالات المشهورة.

(62) ESQUIROL, Des maladies mentales, t. II, p. 302.

وبطريقة غير جذرية، إلى استخراجه من التيار التطوري. وسيُقذف به، في القرن 19، ضمن تصور اجتماعي وأخلاقي سيقوده إلى فقدان هويته. حينها لن يُنظر إلى الجنون باعتباره نسخة من التاريخ، بل باعتباره الوجه الآخر للمجتمع. وأعمال موريل Morel نفسها هي التي تمكننا من الإحاطة الواضحة بتحول التحليل التاريخي إلى نقد اجتماعي، وهو تحول سيطرد الجنون من حركة التاريخ ليجعله عقبة أمام تطوره البعيد ووعوده بالمصالحة. إن البؤس يشكل عنده - وقد كان الغنى والتقدم هما اللذان يقومان بذلك في القرن 18 - الوسط الملائم لانتشار الجنون: «مهن خطيرة أو قذرة، مسكن في مراكز تتميز بالكثافة أو وسخة»، تسمم من أنواع مختلفة، وإذا «أضفنا إلى هذه الشروط السيئة العامة، التأثير العميق واللاأخلاقي الذي يمارسه البؤس وعيوب التربية، وغياب الوقاية والمبالغة في تناول المشروبات الكحولية والتناسل المبالغ فيه وسوء التغذية، سنحصل على نوعية الظروف المعقدة التي تجنح إلى التغيير السيئ لمزاج الطبقة الفقيرة»[63]. وهكذا، فإن الجنون يفلت من كل ما هو تاريخي في المآل الإنساني، لكي يصبح له معنى داخل الأخلاق الاجتماعية. إنه أصبح علامة دالة على طبقة تخلت عن الأشكال الأخلاقية البورجوازية. وفي اللحظة التي كان فيها المفهوم الفلسفي للاستلاب يكتسب دلالة تاريخية من خلال التحليل الاقتصادي للعمل، في هذه المرحلة سيتخلص المفهوم الطبي والسيكولوجي للاستلاب من التاريخ ليصبح نقدا اجتماعيا يمارس باسم الخلاص المهدد للنوع. وبكلمة واحدة، لقد تحول الخوف من الجنون، الذي كان خوفا من تبعات مآله الخاص في القرن 18، ليصبح في القرن 19 هوسا أمام التناقضات التي كانت وحدها، مع ذلك، قادرة على أن تحافظ على ثباته. لقد أصبح الجنون الشرط المفارق لحياة النظام البورجوازي الذي يشكل من خارجه، على الرغم من ذلك، التهديد المباشر. لقد بدأ النظر إلى الجنون باعتباره تحللا لا محيد عنه، لأنه شرط خلود العقل البورجوازي، وباعتباره نسيانا عرضيا طارئا للمبادئ الأخلاقية والدينية، ما دمنا مضطرين لتداوله من خلال محاكمته، وهو ما يبدو كأنه التناقض المباشر لنظام ليس بمقدورنا توقع نهايته. وهكذا سيدخل، في أواسط القرن 19، ذلك الوعي التاريخي للجنون في سبات، هو الذي ظل مدة طويلة صاحيا في العصر «الوضعي المناضل».

لقد كان المرور عبر التاريخ، حتى وإن كان مرورا هشا ومنسيا، مرورا حاسما في تجربة الجنون كما تبلورت في القرن 19. لقد أقام الإنسان داخلها علاقة جديدة مع الجنون، علاقة مباشرة بمعنى ما، وخارجية أيضا. لقد كان الإنسان في التجربة الكلاسيكية

---

(63) MOREL, loc. cit., p. 50.

يتواصل مع الجنون من خلال سبيل الخطأ، أي أن وعي الجنون كان يقتضي بالضرورة تجربة للحقيقة. لقد كان الجنون هو الخطأ بامتياز، الضياع المطلق للحقيقة، أما في نهاية القرن 18، فقد بدأت خيوط عامة لتجربة جديدة في الظهور، حيث لن يفقد الإنسان في الجنون الحقيقة، بل سيفقد حقيقته، وليست قوانين العالم ما سيفلت من بين يديه، بل هو الذي سيفلت من قوانين جوهره الخاص. ولقد أشار تيسو Tissot إلى تطور الجنون هذا في نهاية القرن 18 باعتباره نسيان الإنسان لما يشكل حقيقته المباشرة. لقد استنجد الناس بـ«المتع السطحية، وأكثرها ليس سوى طريقة في الوجود الغريب، في تقابلها مع الاستعمالات الطبيعية، تستمد فضلها من غرابتها. ولقد كان ذلك واقعيا عند أولئك الذين بالإمكان استخراجهم من الإحساس الصعب بإثارة فارغة، إحساس لا يمكن لأي إنسان أن يتحمله، سيصبح داخله كل ما يحيط به غاليا. وهنا بالضبط يوجد مصدر ذلك البذخ الذي لا يشكل سوى أشياء لا طائل من ورائها. إن هذه الحالة هي حالة السوداوي الذي يحتاج إلى علاج كثير لمواساته، ولكنه سيظل مع ذلك شقيا»[64]. إن الإنسان في الجنون مفصول عن حقيقته، ومنفي في الحضور المباشر لمحيط يضيع فيه هو ذاته. فإذا كان الإنسان الكلاسيكي قد فقد الحقيقة، فذاك يعود إلى أنه قد ألقي به في ذلك الوجود المباشر حيث كانت حيوانيته تعيث فسادا، وهو الزمن الذي ظهر فيه ذلك الانهيار البدائي الذي كان يشير إليه باعتباره مذنبا منذ البداية. فعندما نتحدث اليوم عن إنسان مجنون، فإننا نتحدث عن ذاك الذي غادر أرض حقيقته المباشرة، وضاع على إثر ذلك هو أيضا.

(64) Essai sur les maladies des gens du monde, pp. 11-12.

الفصل الثاني

التمييز الجديد

لقد حدث شيء ما له علاقة بالجنون في القرن 18. أولا كان هناك ذلك الخوف الكبير الذي يبدو أنه كان يربط اللاعقل بالوساوس القديمة، ويمنحه حضورا كان الحجز قد تجنبه، بقليل من الجهد. بل كان هناك ما هو أكثر من ذلك: ففي الفضاء الذي أجبر فيه الجنون على الصمت، وهو فضاء انسجام اللاعقل، أُنجز عمل كبير وغامض لم يعرف صياغته النهائية بعد، ولا تظهر منه الآن سوى آثاره السطحية. لقد وقعت دفعة قوية مكنت الجنون من الظهور من جديد، ليجنح إلى العزلة والتحديد الذاتي. ولقد اتضح أن هناك ما يبرر الخوف الجديد الذي ظهر في القرن 18: لقد كان الجنون في انتشار متزايد ضمن حضور غامض، ولكنه كان يضع موضع التساؤل الوجه المجرد للحجز.

* * *

لقد تم التنبيه باستمرار على أن الجنون لا يتوقف عن الانتشار. ومن المستحيل الحسم في عدد المجانين، هل كان فعلا في تزايد خلال القرن 18، أي هل كان هذا التزايد بنسبة أعلى من مجموع الساكنة. فهذا العدد لا يمكن تحديده، في تصورنا، إلا من خلال الأرقام الموجودة في الحجز، وهي أرقام لا تملك صفة التمثيلية لسببين: أولا لأن أسباب الحجز كانت دائما غامضة، وثانيا لأن العدد كان دائما أكبر من عدد هؤلاء الذين كانوا يصنفون ضمن المجانين ولم يحتجزوا. ومع ذلك هناك وقائع رقمية أكيدة.

فإذا نظرنا إلى الأمور نظرة شاملة، وقارنا أرقام نهاية القرن 17 بأرقام بداية الثورة، لاحظنا وجود تزايد كبير في عدد المجانين. فقد كان في سالبتريير 3059 شخصا سنة 1690، مائة سنة بعد ذلك سيتضاعف هذا العدد ليصبح 6704 حسب الإحصاء الوارد في تقرير لجنة التسول الذي قدمه روشفوكو- ليانكور[1]. ونفس النسبة شهدها بيساتر، فقد

---

(1) LA ROCHEPOUCAULD-LIANCOURT, Rapport au Comité de mendicité. Procès-verbal de l'Assemblée nationale, t. XLIV, p. 85.

كان هناك ما يقارب 2000 محتجز في القرن 17، ومع مجيء الثورة كان هناك 3874[2]. وفي بعض الدور الدينية كان التزايد أكبر بكثير من ذلك. فعندما فتح الأخوة سان جان دو ديو دار الحجز للرحمة في سانليس سنة 1665 خصصوا أربعة أماكن للمجانين، إلا أن عدد الأماكن وصل سنة 1780 إلى 90، منهم 67 مكانا لنزلاء كانوا في الدار فعليا[3]. وفي شاتو -تييري كانت هناك في البداية بعض الأماكن سنة 1783 وأصبحت 30 فيما بعد[4]. ولكي تكشف هذه الأرقام عن دلالاتها، يجب النظر إليها في تطورها. ويجب أن نأخذ بعين الاعتبار المرحلة التي تم فيها تأسيس الحجز وإعداده، وهي مرحلة تمتد من 1680 إلى 1720. ولقد كان النمو داخلها سريعا جدا، أسرع من نمو الساكنة ذاتها. ولكن إذا أخذنا بعين الاعتبار السبعين سنة الأخيرة التي سبقت الثورة، فسنرى أن الأرقام استقرت بشكل مدهش، وهو أمر يشير إلى مفارقة، حيث إن الخط البياني الخاص بالتطور الديموغرافي تسارع بشكل محسوس في الفترة ذاتها. ويبدو أن عدد المحتجزين وصل ببطء إلى حده الأقصى سنوات 1770، ثم بدأ في الانخفاض في السنوات التي سبقت الثورة. كان في بيساتر 4052 محتجزا في 1 يناير 1774، وأصبح 3668 سنة 1776. وعندما كشف المقتصد ترستان عن عددهم في 9 أبريل 1779 لم يكن هناك سوى 3518[5]. وفي سان لازار، التي كانت تحتوي على 62 نزيلا سنة 1733، أصبح العدد 72 سنة 1736، ليصل إلى الحد الأقصى سنة 1776 أي 77 شخصا، ولكن في 29 أكتوبر 1788 لم يكن هناك سوى 40 شخصا. أما شاتو-تييري فلم يكن فيها سوى 25 نزيلا مع البدايات الأولى للثورة.

إن هذه التقلبات كافية لتوضيح أن نظام الحجز لم يكن يساير النمو الديموغرافي. فهناك بالتأكيد عوامل أخرى لعبت دورها في ذلك: البؤس وشدة القمع في أواخر ولاية لويس الخامس عشر عاملان ساهما في تضخم الأرقام، وبالمقابل، فقد قلصت الانطلاقة الاقتصادية، وحرب أمريكا والشروط التي وضعها بروتاي Breteuil، فيما يتعلق بالأوامر الملكية وممارسات الحجز، من ساكنة المارستانات.

ويبدو أن عدد المجانين كان يتبع خطا بيانيا خاصا، وذلك في حدود أننا يمكن أن

---

(2) نفسه ص 38، ومع ذلك فإن la Gazette nationale، الصادرة في 21 ديسمبر 1789 رقم 121 تعطي رقم 4094. إن هذه التنويعات تعود إلى إدماج أو عدم إدماج الموظفين في الأرقام، فأغلب هؤلاء كانوا محتجزين (في بيساتر، في سنة 1789 كان هناك 435 محتجز موظف على نفقات الحجز ومسجلين باعتبارهم كذلك).

(3) BONNAFOUS-SERIEUX, loc. cit., p.23.

(4) TARDIF, loc., cit., p.26.

(5) Cf. Etat établi par Tristan, économe de Bicêtre. B.N., coll. « Joly de Fleury », 1235, f° 238.

نحدده دون مجازفة: إنه ليس الخط الديموغرافي وليس خط الحجز. فإذا قمنا بحصر عدد النساء المحجوزات في أحياء ماجدلين وسانت ليفاست وسانت هيلار وسانت كاترين وسانت إليزابيت، وكذا في الزنازين في السنوات الأولى لسالبيتريير، فسنحصل على عدد 479 شخصا يمكن القول إجمالا إنهم مجانين[6].

وعندما قام تينون Tenon بإنجاز بحثه سنة 1787 وجد 600 مجنونة، ووجد روشفوكو-ليانكور 550. ونفس الحال كان عليه الأمر في بيساتر. ففي سنة 1726 كان هناك 132 «مجنونا وعنيفا وبريئا»، وفي سنة 1789 كان هناك 187 رجلا محتجزا في سان بري وهو الحي المخصص للمجانين. وسيصل الحد الأقصى سنة 1788: دخول 110 مجنونا سنة 1784، 127 سنة 1786، 151 سنة 1788. وبالنسبة للسنوات الموالية كان هناك 132، 103، 92[7]. نحن إذن أمام تصاعد بطيء في عدد المجانين على امتداد القرن الثامن عشر - أو على الأقل المحتجزين باعتبارهم مجانين -، مع وجود مرحلة وصل فيها حدا أقصى في السنوات الممتدة من سنة 1785 إلى سنة 1788، ليليه بعد ذلك انهيار عنيف مع مجيء الثورة.

يشكل هذا التطور للخط البياني أمرا غريبا حقا. فهو لا يكتفي بعدم المسايرة الدقيقة لتطور الحجز ولا مسايرة تزايد عدد السكان، بل لا يستجيب نهائيا للتزايد المطرد والسريع للخوف الذي أثارته في القرن 18 كل أشكال الجنون واللاعقل. وبدون شك، يجب ألا نأخذ هذه الأرقام على أنها معطيات معزولة، فمن المحتمل ألا يكون الوعي بنمو الجنون مرتبطا بشدة إجراءات الحجز، بل مرتبطة بالأحرى بعدد من المجانين كانوا خارج الحجز سمحت لهم العناية والإهمال بالتحرك بحرية: ولقد كان لاكتشاف الأبخرة، وأمراض الأعصاب، والأهمية التي اتخذتها الإصابات الهستيرية والسوداوية دور في هذا الخوف أكثر مما سببه الحجز. ومع ذلك، فربما أن ما أعطى هذا الخط البياني لنمو حجز المجانين أسلوبه الخاص هو تدخل عنصر جديد، وهو الذي يفسر الركود النسبي للأرقام عندما نقارنها بالطفرة السريعة للخوف المصاحب له. فما أثر في هذه الأرقام وقلص، مع مراعاة الفارق، من عدد المجانين المحتجزين في المارستانات القديمة، هو تدشين مجموعة من الدور الخاصة باستقبال المجانين فقط، وكان ذلك في منتصف القرن 18.

إن الأمر يتعلق بظاهرة مفاجئة شبيهة بالاعتقال الكبير في القرن 17، ولكنه، مثله مثل

---

(6) Puisque ces quartiers sont ceux réservés aux femmes en enfance, aux faibles d'esprit, aux folles par intervalles et aux folles violentes.

(7) Gazette nationale, 21 décembre 1789, n°121.

سابقه، مر دون أن يثير اهتمام أحد. إلا أن دلالته مع ذلك كانت بالغة الأهمية. فقد سبق، في سنة 1695، أن فتح في إكس Aix مستشفى للمجانين لا يستقبل سوى العنيفين والخطرين منهم، وهو أمر يشير، مرة أخرى، إلى الطابع القمعي لهذه المؤسسة[8]. إلا حجز المجانين أصبح القرن 18 في دور خاصة بهم ممارسة منتظمة. ولقد كان للأخوة دو بكبيس de Picpus دارا من هذا النوع في «فونتين Fontaine» في ريف مدينة ليون، وللرهبانية واحدة في مانوسك Manosque، و«وفتيات العناية» في سومور Saumur[9]. وقد فتحت عشرون دارا خاصة أبوابها في باريس، تقريبا في النصف الثاني من القرن. ولقد كانت بعض هذه الدور تتمتع بأهمية كبيرة مثل النبسيون الشهير بيلهوم Belhomme الذي كانت طاقته الإيوائية تصل إلى 33 شخصا، وهي نفس طاقة دار بوكيلون Bouquelon، وبنسيون سانت كولومب Sainte-Colombe التي كانت قادرة على استقبال 28 نزيلا، وبنسيون لينييل Laignel الذي كان يستقبل 29 نزيلا، وبنسيونات دوي Douai وغيرواز Guerrois كانت تستقبل ما يقارب 20 نزيلا[10]. ولقد كانت «الدور الصغيرة» تجنح إلى أن تصبح مستشفى للمجانين بامتياز. وقد حدث مرارا أن حاول بيساتر أو السالبتريير التخلص من المجانين بحجة أن الدور الصغيرة أصلح لهم[11]. ويشكل هذا الأمر معطى يكاد يكون جديدا بالنسبة لهذا القرن قياسا للقرن 17. فعدد كبير من المجانين الذين كان من الممكن، خمسون سنة قبل هذا التاريخ، أن يحتجزوا في الدور الكبيرة للحجز، وجدوا ملاذا في المارستان الخاص بهم. وهذا أمر يمكن أن يفسر جزئيا لماذا لم يرتفع عددهم إلا قليلا، إذا حكمنا عليه استنادا إلى المؤسسات التي كانوا فيها في القرن السابع عشر. ومع ذلك، فإن الظاهرة تستمد أهميتها من دلالتها الجديدة، لا من هذه الحوادث الكمية.

وهذا ما يمكن تلمسه في أوروبا بأكملها. فجأة عادت الممارسة القديمة في حجز المجانين، وهي ممارسة عرفها عصر النهضة. ففي سنة 1728 مثلا أعيد الاعتبار لـ «دار العلاج» القديمة لفرانكفورت[12]. ومن جهة أخرى ظهرت دور خاصة كثيرة في ألمانيا.

---

(8) القانون المنظم لمستشفى مدينة إكس (إكس 1695) البند 17 «لا نقبل إلا الأشخاص الذين قد يثيرون الفوضى في حالة بقائهم أحرارا» أما البند 27 فيقول: «الأغبياء والبلهاء لا يقبلون».

(9) Cf. TENON, Papiers sur les hôpitaux, II, Fos 228-229.

(10) Cf. Liste complète en Appendice.

(11) كتب مقتصد بيساتر إلى جولي دو فلوري Joly de Fleury، في 1 أبريل 1746 بخصوص أبله: «فإذا ما ظل على هذه الحالة فلا نعتقد أنه سيستعيد عقله، وعلى العكس من ذلك فحياة البؤس كهذه (في بيساتر) قادرة على مضاعفة حالته وتجعلها غير قابلة للشفاء: في الدور الصغيرة، وبما أن السكن والنوم والأكل أفضل، يكون له أمل في الشفاء». (B.N., coll. « Joly de Fleury », 1238, f° 60).

(12) LAEHR, Gedenktage den Psychiatrie, p. 344.

فقد فتح بنسيون قرب بريم breme في روكوينكل Rockwinckel سنة 1764 وكان يديرها هولندي. ثم تأسست بعد ذلك سنة 1784 «دار الإصلاح» لبريغ Brieg في شليزيغ Schleswig يمكن أن تأوي 50 مستلبا. وفي سنة 1791 تأسس «معسكر للمجانين» سان جورج في بايرأوت Bayreuth. وفي الأماكن التي لا تشيد فيها مستشفيات خاصة بالمجانين، كانت تخصص لهم أماكن في المستشفيات الموجودة. فقد أصدر الأمير- المطران في ورزبورغ Wurzbourg مرسوما سنة 1743 يقضي بحجز الأشخاص المصابين بالهذيان العنيفين في حي خاص من أحياء مستشفى جوليوس، في حين يبقى الأشخاص الذين يهذون دون عنف ولا حركة في دور الحجز في كل منطقة[13]. وفتحت في فيينا أهم دار للمجانين في أوروبا قادرة على إيواء 129 شخصا[14]. وولدت تباعا في إنجلترا المونشستير le Manchester، وثم ليفربول Liverpool Lunatic hospital، في الوقت الذي فُتح فيه le Lutanic Ward of Guy's Hospital[15]، ثم فُتح سنة 1777 المستشفى الشهير في يورك York، الذي ناهضه توك وأتباعه، لا لأنه يمثل بقايا ماضي يحاول الناس نسيانه، بل على العكس من ذلك، لأنه، وهو حديث العهد، يكشف أكثر من غيره عن الوعي بالجنون وعن الوضع الخاص به. وسيظل مستشفى سان لوك st Luck Hospital أهم هذه المنشآت على الإطلاق. فقد شُرع في إعادة بنائه سنة 1782 وكان مخصصا لإيواء 220 شخصا. وعندما زاره تينون Tenon، خمس سنوات بعد ذلك، لم يكن قد تم الانتهاء من بنائه، وكان يأوي آنذاك 130 مستلبا «وللدخول إليه يجب أن يكون المرء فقيرا ومهووسا، وألا يكون المرض قد جاوز السنة ولم يسبق له العلاج في مستشفى آخر للمجانين. ولا يقبل البلهاء ولا المرضى بداء الاختلاجات أو المصابين بأمراض تناسلية، ولا الأغبياء ولا النساء الحوامل ولا المصاب بالجدري». وإذا ظهرت أعراض هذه الأمراض على مريض ما فسيطرد فورا[16].

وقد يغرينا الأمر ونقارن بين هذه المخلوقات الجديدة بمجموع النظريات الإصلاحية التي ستقود توك وبينال وراي إلى إنشاء المارستانات الكبيرة للقرن 19. وفي الواقع هناك سبب كرونولوجي بسيط يمنعنا من إدراج هذه المخلوقات التي ظهرت في القرن 18 ضمن

(13) Cf. SERIEUX, « Notice historique sur le développement de l'assistance des aliénés en Allemagne », Archives de neurologie (novembre 1895), t. II, pp. 353 sq.

(14) LAEHR, loc. cit., p. 115.

(15) D. TUKE, Chapters on the history of the Insane. Appendice C., p. 514.

(16) TENON, « Journal d'Observations sur les principaux hôpitaux et prisons d'Angleterre », Papiers sur les hôpitaux, III, fos 11-16.

الحركة الإصلاحية. فالنصوص الأساسية التي كانت تطالب للمجانين بوضع طبي، أو على الأقل بعلاج أفضل، لم تظهر إلا قبل الثورة بقليل: فتعليمات دوبلي وكولومبيي ظهرت سنة 1785 فقط، وقد كتب تينون مشروعه لمستشفى للمرضى الذهنيين سنة 1787. إن الانحرافات التي عرفتها المؤسسات سبق بكثير كل المجهود النظري الهادف إلى اعتبار المجانين المحتجزين في حاجة إلى العلاج. زد على ذلك أن المستشفيات الجديدة التي كانت تفتح أبوابها لم تكن مختلفة، من حيث البنية، عن تلك التي كانت موجودة منذ قرن. فالشروط القانونية للحجز لم تتغير، ولكي تكون هذه المستشفيات الجديدة خاصة بالمجانين، فإنها لم تعر أي اهتمام للجانب الطبي. فـ«سان لوك لا يشكل حالة متقدمة» عن «بيت لحم»، فمدة العلاج محددة حسب القوانين في سنة، وإذا لم تكن هناك أية نتيجة بعد هذه المدة، فإن المريض يُطرد، وبالإضافة إلى ذلك فإن هذا العلاج ذاته، كان علاجا عاما: «فالعلاج يتم استنادا إلى الآثار الظاهرة والتي يمكن الإمساك بها. إصلاح الإفرازات، وترك البطن حرا، ويحول المجنون في حالة المرض إلى غرفة التمريض»[17]. ولم تكن الدور الأخرى التي تحدثنا عنها ذات طبيعة طبية أكثر مما هو حال سان لوك[18]؛ وخاصة أن أي بنسيون من البنسيونات العشرين التي كانت موجودة في باريس لم تكن تقبل تواجد الطبيب فيها ولا بزياراته.

إن الأساسي في الحركة التي كانت آخذة في التحقق في النصف الثاني من القرن 18، لم يكن يتم داخل إصلاح المؤسسات أو تجديد في روحها، بل كان يتم ضمن ذلك الانزلاق العفوي الذي يحدد ويعزل المارستانات الخاصة بالمجانين. فالجنون لم يكسر دائرة الحجز، بل بدأ ينتقل إلى مكان آخر ويبتعد شيئا فشيئا عنه. إن الأمر شبيه بإقصاء جديد يتم داخل الإقصاء القديم، كما لو أن الأمر كان في حاجة إلى هذا المنفى الجديد لكي يجد الجنون مقرا له ويعود بسهولة إلى ذاته. لقد عثر الجنون على جزء خاص به: تفاوت لا يكاد يرى، بفعل إخلاص الحجز الجديد لأساليب الحجز القديم، ولكنه يشير إلى ذلك الشيء الأساسي الذي كان يحدث، والذي كان يعزل الجنون ويجعله كيانا مستقلا عن اللاعقل الذي كان يجد نفسه منخرطا فيه.

---

(17) Ibid.

(18) هناك استثناء مع ذلك، ولكنه استثناء يشير من تلقاء ذاته إلى طابعه التجريبي. فدوق براندزويك Brunswick أصدر سنة 1749 مذكرة تتضمن ما يلي: «هناك أمثلة تبين أنه من خلال تدخل الطب ومن خلال إجراءات أخرى مجدية عولج المستلبون» فالطبيب إذن يجب أن يزور مرتين في الأسبوع المجانين الموجودين في مستشفيات المدينة ويتسلم تعويضا 5 تالر عن كل مريض يعافى. (SERIEUX, loc. cit.).

ما طبيعة هذه الإقامة المختلفة التي لم تغير مع ذلك من جوهرها؟ وكيف وجد الجنون نفسه منزاحا بحيث أصبح نشازا بين اللاعقل المنسجم، وبين هذا الوسط الجديد الذي أصبح فيه معادلا لنفسه؟ إن هذه الحركة ليست بالتأكيد غريبة عن الخوف الجديد الذي كان معاصرا له. إن محاولة التمييز بين السبب والنتيجة محاولة اعتباطية. فهل يعود هذا إلى أننا أصبحنا خائفين من المجانين مما دفعنا إلى نقلهم والحرص على عزلهم؟ أم يعود الأمر إلى كونهم امتلكوا صورة مستقلة، وأنهم يحتلون الآن موقعا مستقلا مما دفعنا إلى الحذر منهم؟ وبعبارة أخرى هل انبعاث الفوبيا القديمة المحتفظ بها، رغم الحجز، في الذاكرة الغربية هو الذي مكن من الظهور الجديد لـ«لبوابة المجانين»، كما لو أن الأمر يتعلق برحلة جديدة لسفينة الحمقى، أو هل من الممكن التعرف هنا على ميلاد بنيات جديدة وعلى الصورة العامة للمارستانات الكبيرة للقرن 19؟

قد يؤدي طرح المشكل من خلال حدود سببية إلى تزييفه. فما غير من موقع الجنون طوال القرن 18 ليس بالضبط ما سيبقى، ولا الحالة التي سيصير عليها الأمر، بل يتعلق بهما معا ضمن تجربة تكون لنفسها ماضيا وتسقط مستقبلا. فما هو أساسي في فهم هذه الروابط الزمنية والتقليص من أهميتها يكمن في معرفة كيف كان يُنظر إلى الجنون في تلك المرحلة قبل التعرف عليه وقبل صياغة أية معرفة حوله. إن الخوف من الجنون، والعزلة التي دفع إليها تحددان منطقتين غامضتين حيث هناك إحساس أولي بالجنون - تم التعرف عليه قبل أن يُعرف - وحيث تنسج خيوط ما يشكل بعدا تاريخيا في حقيقته المتحركة.

* * *

لم يتوقف اللاعقل في القرن 18، تحت إكراهات الحجز، من اتخاذ بعد مبسط، وبدأ يفقد علاماته الخاصة ضمن رتابة غير محددة المعالم. وأصبح التحكم في الوجوه الخاصة، التي بصفتها كان يودع في الحجز، غير قابلة للإمساك شيئا فشيئا. وتداخلت مع التصور العام «للانحلال».

فقد كان يعتقل بتهمة «الانحلال» كل الذين لا يمكن تصنيفهم ضمن المجانين. وأعمال صاد وحدها استطاعت، في نهاية القرن، في اللحظة التي كان يتهاوى فيها عالم الحجز، فك هذه الوحدة الغامضة: فانطلاقا من انحلال اختزل في قاسم مشترك هو المظهر الجنسي الفاضح، سيعيد الصلة بكل قوى اللاعقل، وسيصل إلى عمق التدنيس، ليدع المجال لكل أصوات العالم للصعود إلى داخله حيث تندثر الطبيعة. ولكن ألا يمكن أن تكون هذه الأعمال ذاتها، ومن خلال الخطاب الذي يتبعه دون نهاية، سوى تجل لتلك الأحادية الأساسية التي انبثق من خلالها اللاعقل في نهاية القرن 18؟ أحادية في التنوع

الجنسي، تنوع متكرر باستمرار، كما هي الصلاة متكررة باستمرار، من أجل استثارة بعيدة للاعقل.

فبينما كان اللاعقل يذوب داخل اللامحدد ولا يحتفظ سوى بقوة غامضة للافتتان - نقطة متحركة ولا يمكن تحديد مصدرها- كان الجنون، على العكس من ذلك، يجنح إلى التخصيص، وذلك في حدود أن اللاعقل كان يتراجع ويندثر في المتصل غير المحدد. لقد أصبح اللاعقل أكثر فأكثر مجرد سلطة للافتتان، وكان الجنون حينها يحط الرحال باعتباره موضوعا للإدراك.

ففي 15 يوليوز 1721 أُخبر المفوضون البرلمانيون أثناء زيارتهم لسان لازار بوجود «23 مستلبا» و«4 بسطاء الذهن» و«عنيف واحد» و«ساخط واحد» دون احتساب أولائك المصنفين ضمن «الخاضعين للإصلاح». اثنتي عشر سنة بعد ذلك، وأثناء زيارة مشابهة تمت سنة 1733، لم يلاحظ ارتفاع عدد المجانين بشكل كبير، ولكن عالم الجنون كان قد انتشر بشكل غريب. ولنترك جانبا العبارات من قبيل «الانحلال» و«السلوك السيئ» و«انعدام التدين» و«لا يريد الذهاب إلى الصلاة»، فهذه وجوه للاعقل لا تزداد إلا غموضا. وإذا أخذنا بعين الاعتبار فقط أشكال الجنون المعترف بها كذلك، فسنحصي «12 أحمقا» و«6 من بسطاء التفكير» و«مستلبين اثنين» و«أهبلين اثنين» و«رجل متصابي» و«ساخطين». وهناك حديث عن «المختلين» (5 حالات) و«المضطربين» (حالة واحدة). ويشار أيضا إلى «نزيل له مشاعر غريبة». لقد كانت 12 سنة كافية لكي تصبح الفئات الثلاث أو الأربع التي يصنف عبرها المجانين بسهولة (استلاب، بساطة في التفكير، عنف أو سخط) غير كافية لتغطية حقل الجنون في كليته. فقد تعددت الأشكال وانشطرت الأوجه، وأصبح يُميز بين الأبله وبسيط التفكير، والمتصابون. وأصبح الخلط شائعا بين الاختلال والاضطراب أو المشاعر الغريبة. بل كان هناك تمييز بين الحمقى والمستلبين، وهو تمييز ملغز في تصورنا.

فالإحساس بالجنون، الذي كان له في السابق وجه واحد، انفتح فجأة وكشف عن اهتمام جديد بكل ما كان، إلى ذلك الحين، غير مرئي من خلال رتابة اللامعقول. فالمجانين ليسوا هؤلاء الذين نكتشف سريعا اختلافهم الكلي والغامض عن الآخرين، لقد أصبحوا مختلفين عن بعضهم البعض، لم يفلحوا في إخفاء سر نوعيتهم المفارقة، تحت غطاء اللاعقل. . . وفي جميع الحالات، فإن إقحام الاختلاف ضمن المساواة التي كان يتمتع بها الجنون أمر بالغ الأهمية. فقد كف العقل عن تحديد موقعه في علاقته باللاعقل ضمن عالم براني يكتفي فقط بإدانة الثاني. لقد بدأ العقل يتسلل إليه من خلال شكل مختصر إلى حده الأقصى، ولكنه حاسم مع ذلك لأنه يمثل اللاتشابه، ما يشبه الإفراز البدئي في علاقته بالهوية. فاللاعقل منظورا إليه من خلال تصور مباشر كان يشكل في عالم

العقل اختلافا مطلقا، ولكنه اختلاف متساوي مع ذاته من خلال هوية متجددة باستمرار. ولكن ها هي الأوجه المتعددة للاختلاف تبدأ في الظهور، مشكلة ميدانا يمكن للعقل أن يعثر فيه على نفسه، قد يؤدي ذلك إلى التعرف عليه أيضا. وسيأتي يوم سيكون في مقدور العقل، داخل هذه الاختلافات المصنفة والمحللة بشكل علمي، أن يمتلك الحقل المرئي للاعقل. ولمدة طويلة لم يستطع العقل الطبي التحكم في الجنون إلا من خلال التحليل المجرد لهذه الاختلافات[19].

إن هذا النمو قابل للتحديد، ويمكن أن نحدد له بدقة متناهية لحظة معينة: ثلاث أو أربع فئات قابلة للعزل ضمن سجل سان لازار في سنة 1721، 14 في 1728، 16 في 1733. والحال أنه في سنة 1733 سينشر بواسيي دو سوفاج كتابه: «الأقسام الجديدة»، ليضاعف من الكون القديم للأمراض العقلية مضيفا إلى الأقسام الأربعة أو الخمسة الشائعة في زمن ويليس أو بورهاف، سلسلة طويلة لكل أشكال «الخُبال». إن لقاء من هذا النوع ليس وليد الصدفة، ومع ذلك، لا رابط يجمع بين التخصيصات التي يقترحها سوفاج والأقسام والفئات التي يشار إليها في سجلات شارونتون أو سان لازار. فباستثناء بعض المفاهيم كـ«العته» أو «البله» فلا وجود لفئة جديدة من فئات الحجز تغطي، ولو بشكل تقريبي، تلك التي تصفها نوزولوجيا القرن 18. فالظاهرتان عرفتا النور في وقت واحد، ولكن بطبيعة مختلفة، وربما بدلالة مختلفة أيضا: كما لو أن التحليل النوزولوجي، لم يتكلم، وهو يتبع خيطا مفهوميا أو تتابعا سببيا، إلا عن العقل ومن أجله، ولم يحدد في شيء ما يمكن أن يقوله الجنون عن نفسه عندما يوضع داخل فضاء الحجز.

لقد كانت هذه الصياغات بالغة البساطة في الأصل. وقد لاحظنا ذلك: ثلاث أو أربع فئات، حقل غير محدد المعالم والوجوه الدقيقة للسخط والبله، وما تبقى لم يتم تخصيصه إلا من خلال إشارات أخلاق وهمية، أو عبثية الأخطاء المرتكبة[20]. أما فيما يتعلق بفئتي البله والسخط فإنهما، بعد أن كانتا ضائعتين، وسط تخصيصات فردية، أصبحتا، شيئا فشيئا، تتمتعان بقيمة عامة، وتشكلان قطبين امتد بينهما حقل يتوزع ضمنه الاستلاب. ففي سنة 1704 مثلا كان بإمكاننا أن نقرأ في سجلات شارونتون إشارة خاصة بشخص يدعى

(19) فعلى امتداد فترة طويلة من القرن 19 كان الطب العقلي يقوم بعمل تخصيصي من ذلك مثلا تحليله المستفيض للمونومانية.

(20) مثال ذلك ماتورات ميلان Mathurin Milan الذي وضع في شارونتون في 31 غشت 1707: «لقد كان جنونه دائما هو الاختفاء عن أنظار عائلته، ويعيش في باريس وفي البادية حياة غامضة وحوكم وكان مدينا، ويتيه في الطرقات ويعتقد أنه متهم باحتلاله لأكبر الوظائف».
(B. N. NFonds Clairambault, 985, p. 403).

كلود باربان كالتالي: «لقد بدا لي أكثر غرابة من السنة الماضية. . . ومع ذلك يبدو أن ذهنه يميل نحو السخط والبله»[21]. أما فيما يتعلق بالسخط، هناك كل العنف الممارس ضد الآخرين، وكل التهديدات بالموت، وذلك السعار الذي ينتهي بالاعتداء على النفس: فبخصوص امرأة تدعى غوهارت، يسجل دارغانسون: «يصل جنونها كثيرا إلى السخط و. . حسب المظاهر فإن جنونها سيؤدي بها إلى الانفصال عن زوجها أو إلى قتل نفسها في أول فرصة»[22]. وكان البله أيضا يتضمن أخطارا قاتلة، ولكن ضمن شكل آخر، فالأبله لا يمكنه أن يكون سيد نفسه، لقد أسلم قياده سلبيا للموت - التي ليست عنفا، بل فقط عجز عن ضمان حياته بنفسه (ينظر إلى الامتناع عن الأكل باعتباره علامة جلية على البله). إن الجنون يقع بين النقطتين ويتأرجح بينهما إلى أن يصل إلى أوجه. فالتصنيف لا يمكن أن يتم إلا استنادا إلى الاستعجال المزدوج. إن الحجز يميز أولا وقبل كل شيء في الجنون أخطار الموت التي يتضمنها: فالموت هو الذي يقوم بالعزل، وليس العقل أو الطبيعة، وما تبقى ليس سوى خليط من الأخطاء والعيوب. وهنا يكمن الجهد الأول نحو تنظيم عالم مارستان الجنون، وسيظل امتيازه كبيرا إلى نهاية القرن 18 لكي يقبل به تينون باعتباره صالحا لأنه سيفرض إكراهاته: «يصنف المجانين في فئتين: البلهاء والساخطين، وكلاهما يحتاج إلى رقابة مستمرة»[23].

ومع ذلك، فانطلاقا من هذا التنظيم البسيط الذي استطاع الخوف من الموت وحده استبعاد الإثارة الفردية، ستتشكل ببطء حالات انسجام جديدة، ليتولد شيئا فشيئا ما يمكن أن نسميه تصورا مارستانيا للجنون. وظهرت خصائص جديدة لا تعلن عن الخطر ولا تنتظم ضمن دائرة الموت. وبالطبع سيكون من الصعب جدا تلمس خيوط كل هذا العمل الذي لا يشار إليه إلا من خلال ملاحظات، عادة ما تكون مختصرة جدا، مدرجة في سجلات الحجز. ولكن يبدو أن الجنون، في هذه النصوص ذاتها، بدأ يتكلم لغة لا تحيل على الموت أو الحياة، بل تحيل على نفسها وعلى ما تشتمل عليه من معنى ومن لامعنى. وفي هذا الاتجاه يمكن دون شك فهم التمييز الذي كان شائعا في القرن 18، والغامض بالنسبة

---

(21) Clairambault, 985, p. 349. Cf. aussi Pierre Dugnet: «جنونه مستمر وهو غبي أكثر منه عنيف» (المصدر نفسه، ص 104)؛ أو Michel Ambroise de Lantivy: في جنونه البله والخلل أكثر مما فيه من السخط». (Clairambault, 986, p. 104).

(22) ملاحظة لدراغنسون de R. d'Argenson, p. 93 Cf.: «إن المسمى لامورو هو ساخط قادر على قتل والديه وينتقم حتى ولو كان الثمن حياته. وكان وراء كل التمردات التي حدثت في المستشفى وكان متورطا في المعركة التي قتل فيها ضابط من رماة الفقراء» (ibid., p. 66).

(23) TENON, «Projet du rapport sur les hôpitaux civils», Papiers sur les hôpitaux, II, f° 228.

لنا، بين الحمقى والمستلبين. فإلى حدود بداية القرن، كان المفهومان متساويين من حيث الإحالة. فأحيانا تعين صفة «الحمقى» الذين يهذون ضمن المجموعة العامة للمجانين أو المستلبين، وتُعين المستلبون أحيانا أخرى هؤلاء الذين فقدوا كل شكل وكل أثر من آثار العقل، ويدرجون ضمن الحمقى الذين هم بصفة عامة وغير دقيقة «مختلي الرأس» أو لهم «ذهن مضطرب». ولكن شيئا فشيئا بدأ في القرن 18 تمييز جديد في الظهور وله معنى مغاير. فالمستلب فقد نهائيا الحقيقة: لقد ارتمى في أحضان أوهام الحواس وفي ليل العالم. فكل حقيقة من حقائقه هي خطأ، وكل بديهية من بديهياته هي شبح، إنه فريسة بين أيدي قوى أكثر عماء من الجنون: «أحيانا يدخل في حالة جنون محرومة من أي عقل ومن أي إحساس إنساني، وأحيانا أخرى يستبد به هوى عنيف يعذبه، ويدخل في هيجان يجعله لا يفكر سوى في الدماء والجريمة والمجازر، ولا يتعرف أثناء هذه الاضطرابات على أحد ولا يتعرف على نفسه، وحالته تلك تدعو إلى الخشية»[24]. لقد تجاوز المستلب كل الحدود الممكنة. فكل شيء في عالمه أصبح غريبا عن الآخرين وعن نفسه. أما في عالم الأحمق، فالأمر على العكس من ذلك، بإمكاننا التعرف على كل شيء، فالجنون قابل للاحتواء. فأحيانا يجد له موقعا في الإدراك العادي، أو على الأقل فيما يحتوي عليه من أحكام والاعتقاد في تصور ما - «إنه أحمق من يتخيل أن الله تبدى له ومنحه سلطة الدعوة إلى التوبة وإصلاح العالم»[25]- وأحيانا يندرج ضمن محاولة الإمساك الفكري بالحقيقة، وضمن الطريقة التي نتعرف من خلالها عليه ونستنتج وجوده أو الانتماء إليه: «لقد كان مولعا بعلم النجوم الحقوقي وبذاك الإلحاد الغريب الذي جعل منه نسقا للأطباء»[26]. إن الأحمق لا يشبه المستلب من حيث إبرازه للقوى الحية للجنون، إنه يترك اللاعقل يتحرك بما يشبه السرية تحت مظاهر العقل. وبخصوص نفس الموضوع قدم رجال الدين في شارونتون الملاحظة التالية: «فما كانوا يفكرون فيه قديما من خلال مبدأ الانحلال أو وقاية إجرامية، يُنظر إليه بالأحرى نتيجة الغرابة لا نتيجة العقل. إنه يعتقد أن أرواحا جنية تسكنه». إن الأحمق ليس غريبا كلية عن عالم العقل: إنه يمثل بالأحرى العقل الفاسد، إنه ينزاح باستمرار عن حركة الذهن. فداخله يتحقق باستمرار تبادل المواقع بين العقل واللاعقل، في حين يعين الاستلاب لحظة القطيعة بينهما. إن المستلب يوجد كلية بجانب اللامعنى، أما الأحمق فيوجد بجانب المعنى المعكوس.

---

(24) B. N. Joly de Fleury, ms. 1301, f° 310.

(25) B. N. Clairambault, ms. 985, p. 128.

(26) Ibid., p. 384.

لقد ظلت هذه الاختلافات دون شك غامضة، حتى عند هؤلاء الذين عُرفوا باستعمالهم لهذين المفهومين، ولا شيء يثبت أنهم أخلصوا لهذا الاستعمال. ومع ذلك، فإن المبادئ المنظمة - موت وحياة، معنى لا معنى - حاضرة عندهم باستمرار، وهو ما جعل هاتين الفئتين حاضرتين طوال القرن 18، وتجمعان حولهما ثيمات كبرى ومقولات مشتقة منهما. إن «المسعور» يعين مثلا خليطا من السخط والاستلاب - ما يشبه سكر اللامعنى في أشكال قصوى للعنف. فقد كان لويس غيوم دو لا فورماسي محتجزا في بداية الأمر في بيساتر، لأنه قد «يستعمل حريته استعمالا سيئا»، ولكن سرعان ما أصبح سخطه أشد عنفا ليسقط في لامعنى كلي: لقد أصبح «مسعورا»، «فلم يعد يتعرف سوى على عجوز هي التي تمده بالأكل نيابة عن عائلته، وكان ينكل بكل الخادمات في المنزل كلما اقتربن منه»[27]. أما «المتعنت» فعلى العكس من ذلك، فإنه يوظف سخطه وعنفه من أجل خدمة فكرة لامعقولة. فقد وضع شخص اسمه رولان جيني في لابستيي ثم في بيساتر بسبب «رؤى شبيهة برؤى المتنورين والمتعصبين. . .، فكلما رأى رجلا أصابه غضب شديد»[28]. أما فيما يتعلق «بالذهن المضطرب»، فإنه يصنف ضمن خانة الاستلاب والبله، فهو يكشف عن ليونة وعجز وفوضى في الأفكار. ففي سجل من سجلات الدخول إلى بيساتر هناك إشارة إلى معلم قديم «تزوج بامرأة سوء، فانغمس في حياة البؤس لدرجة أن ذهنه اضطرب كلية»[29].

قد تبدو مقولات من هذا النوع هشة عندما تواجه بالتصنيفات النظرية. ولكن سمكها يمكن إثباته على الأقل بطريقة سلبية، وذلك لكونها صمدت طويلا أمام عالم الطب وتأثيراته. فبينما كان التصور المارستاني يغتني، ظل الطب غريبا، ولا يتدخل إلا بشكل عرضي وهامشي. فلا نعثر إلا على بعض الإشارات الطبية ذات طابع عجائبي، كما هو الشأن مع هذه الإشارة بخصوص أحمق كان يعتقد أنه مسكون بأرواح: «إن قراءة الكتب التي تتحدث عن العلم القبَّالي قد ظهرت مساوئها، وزاد من ذلك تقلبات تكوينه المندفع والمكتئب»، وفي مكان آخر: «لقد كان جنونه مصحوبا، في غالب الأوقات، باكتئاب أسود وسخط خطير»[30]. إن القسم الطبي ليس قسما للحجز، وأقصى ما يمكن أن يقوم به هو عمل وصفي، أو يقوم، وفي حالات نادرة، بدور التشخيص، ولكن على شكل

(27) Ibid., p.1.

(28) Ibid., pp. 38-39.

(29) Ibid., p. 129.

(30) Ibid., pp. 377 et 406.

حدوتة: «تدل عيناه التائهتان ورأسه المدلاة بشكل لا إرادي على كتفيه أن شفاءه غير مؤكد»[31].

وبالإمكان أن نعيد، بشكل جزئي، وفي حدود المعلومات التي يمكن الحصول عليها، بناء كل ذلك العمل الغامض الذي كان موازيا لعمل التصنيف النظري دون أن يكون، بأي شكل من الأشكال، جزءا منه. تثبت هذه التزامنية، من الجانبين، نفاذ العقل إلى حقل الجنون الذي كان قد تخلص منه من خلال الحجز. ولكننا من جهة نحن أمام عمل المعرفة التي تعالج، بمساعدة الطب، أشكال الجنون باعتبارها نوعيات طبيعية، ومن جهة ثانية أمام مجهود للتعرف نترك من خلاله الجنون يتكلم لغته الخاصة وإسماع صوته الذي، ولأول مرة في تاريخ الغرب المسيحي، لن يكون لا صوت التنبؤ ولا صوت الجذب أو الاستحواذ، ولا صوت التهريج. إنها أصوات لا يتحدث من خلالها الجنون من أجل شيء آخر، ولا مع شخص آخر، إنها أصوات يتحدث من خلالها مع نفسه. لقد امتلك الجنون في صمت الحجز لغته الخاصة.

ولمدة طويلة ستبلور ما يطلق عليه تقليديا «السيكولوجيا الكلاسيكية» - بصفة تقريبية من بينال إلى بلولير Bleuler - مفاهيم ليست في واقع الأمر سوى تسوية لتقلبات متكررة بين حقلي التجربتين اللتين لم يستطع القرن 19 توحيدهما: الحق المجرد لطبيعة نظرية يتم داخلها تقطيع مفاهيم النظرية الطبية، والفضاء الملموس لحجز أقيم بشكل اصطناعي حيث بدأ الجنون يتكلم عن نفسه. لقد كان هناك ما يشبه «تحليلية طبية» و«تصور مارستاني» لم يكونا أبدا متطابقين مع بعضهما البعض. ويشير الهوس التصنيفي لأطباء العقل في القرن الماضي، إلى وجود انزعاج متجدد أمام مصدري تجربة الطب العقلي، واستحالة المصالحة بينهما. إن الأمر لا يتعلق بصراع بين التجربة والنظرية، بين الواقع اليومي وبين المعرفة المجردة، بين المعروف بشكل جيد والمعروف فقط، بل يتعلق بشكل خفي بتمزق داخل تجربتنا مع الجنون التي ما تزال مستمرة - تمزق يفصل الجنون الذي يعتبره علمنا مرضا عقليا، عما يمكن أن يمنحنا عن نفسه داخل الفضاء الذي استلبته داخله ثقافتنا. إن التصور المارستاني، وهو الوفي لتهديدات الموت ولمعنى اللغة، قام دون شك أكثر مما قامت به نوزولوجيا القرن 18 لكي يأتي يوم نكون فيه قادرين على الانتباه إلى ما يمكن أن يقوله الجنون عن نفسه. لقد كان هناك قيد الإنجاز عمل طبي أعمق من

(31) نفسه ص 347، ويجب أن نسجل أننا لا نعثر على هذه الملاحظات إلا في سجلات شارونتون، وهي الدار التي كان يديرها الأخوة سان جان دو ديو les frères Saint-Jean de Dieu، أي ضمن نظام استشفائي وفقه يمارس الطب.

الطب نفسه، هناك حيث لم يكن الطب موجودا، هناك حيث المجانين لم يكونوا مرضى.

* * *

لقد اتضحت الأمور الآن. فبدءا من اللحظة التي نرى فيها في عمق القرن 18 المجانين ينفصلون تلقائيا ويحتلون موقعا خاصا بهم، سندرك جيدا كيف أصبحت المارستانات أمرا ممكنا في القرن 19، وكيف ولد الطب العقلي الوضعي، وكيف تمكن الجنون من إثبات حقوقه. تمر القرون، لكن الأشياء تظل في مكانها: كان هناك الحجز أولا وإليه استندت مارستانات المجانين الأولى، ومنه انبثق ذلك الفضول - سيصبح بعد ذلك شفقة، وبعد ذلك نزعة وعناية اجتماعية - الذي سيخلق بينال وتوك اللذين سيكونان وراء حركة إصلاح واسعة - مفوضون يبحثون، تشكيل مستشفيات كبيرة ستفتح الباب أمام إسكيرول، والابتهاج بظهور علم طبي للجنون. إن الخط مستقيم، والتقدم هين. فشارونتون الإخوة سان جان دو ديو كان بشيرا بشارونتون إسكيرول. ولم يكن لسالبيتريير سوى وجهة واحدة هي تلك التي حددها لها شاركو Charcot.

ومع ذلك، فالقليل من الانتباه سيحدث القطيعة، وفي أماكن متعددة. لقد كانت هذه الحركة منذ بداياتها الأولى تميل إلى عزل المجانين، فهل نحن متأكدون من معناها؟ بالتأكيد، ففي صمت الحجز وركوده، ألا يمكن أن تكون البدايات الأولى لهذه الحركة علامة على أننا «نقترب»؟ لا نقترب فقط من معرفة ذات أبعاد وضعية، بل كنا أمام ولادة حساسية قلقة وقريبة من معنى الجنون ذاته باعتبارها وفاء لما يحيط بها؟ لقد تركوا ما يشكل الجوانب المستلبة داخل الإنسان تتكلم، وبدأت الهمسات تُسمع هنا وهناك، وبدأنا نعاين، داخل هذه الفوضى، صعود ما سيكون التجسيد المسبق لنظام، وانفتح الااختلاف على الاختلاف: ألا يعني هذا أن الجنون قد دخل إلى ألفة اللغة وأنه يقدم نفسه تقريبا ضمن نسق الحوار؟ ألا يعني هذا أن الإنسان بدأ، من خلال حركة ستشمل سريعا كل بنيات الاستلاب، يتعرف على نفسه داخلها؟ هذا أمر يبسط التاريخ ويريح حساسيتنا. ولكن ما نود معرفته ليس القيمة التي اتخذها الجنون في تصورنا، بل الحركة التي من خلالها احتل موقعه داخل تصورات القرن 18: سلسلة القطائع والانفصالات والانفجارات، التي من خلالها أصبح الجنون على الحالة التي هو عليها عندنا داخل نسيان معتم لما كان عليه من قبل. فإذا تتبعنا الأمور بنوع من التأني، فإن البداهة ستمثل أمامنا: إذا كان القرن الثامن عشر قد خصص موقعا للجنون، وإذا كان قد ميز بين بعض وجوهه، فإن ذلك لم يتم من خلال الاقتراب منه، بل على العكس من ذلك، من خلال الابتعاد عنه: كان من الضروري إقامة بعد جديد، وتحديد فضاء جديد، وتحديد عزلة جديدة لكي يتمكن الجنون من

الكلام، في النصف الثاني من هذا الصمت. وإذا كان قد احتل موقعا، فإن ذلك تم من خلال إبعاده، وهو ليس مدينا في وجوهه واختلافاته إلى اهتمام يقرب، بل إلى اختلاف يفصل. وبهذه الطريقة، فإن المسافة القصوى ستتم، عشية ذلك اليوم الذي سيبزغ فيه الجنون «حرا» ويصبح «إنسانيا»، عشية ذلك اليوم الذي سيصلح فيه بينال بيساتر(32). ولم يبق أمامنا الآن إلا البرهنة على ذلك.

ويجب ألا نشك في ذلك، فالنتيجة هي بالتأكيد ما نعرفه بشكل مسبق: فلا وجود لطبيب عقلي ولا مؤرخ لا ينخرط في بداية القرن 19، في الحركة التي تدين. فالفضيحة كانت في كل مكان، وفي كل مكان كانت هناك الإدانة الفاضلة: «لم تحمر وجوههم خجلا من وضع المستلبين في السجون». ويشير إسكيرول إلى قلعة ها ha في بوردو، ودور العمل الشاق في تولوز ورين، و«البيساتر» التي كانت في بواتيي وكاين وأميان، و«قصر» أنجيرز، «والحاصل أننا نادرا ما نعثر على سجن ليس فيه مجانين ساخطين، لقد كان هؤلاء البؤساء مكبلين داخل زنزانات ضيقة جنبا إلى جنب مع المجرمين. يا له من ربط فظيع! فالمستلبون الهادئون كانوا يتلقون معاملة أسوأ من تلك التي يتلقاها المجرمون»(33).

ولقد كان لذلك صدى في القرن كله، ففي أنجلترا، كان هناك التوكيون [نسبة إلى توك] الذين أصبحوا مؤرخين ومدافعين عن التراث القديم(34)، وفي ألمانيا كان راي Reil بعد فاغنيتز Wagnitz أول من شعر بآلام هؤلاء البؤساء «الذين ألقي بهم كمجرمي الدولة في الأقبية والزنازين، وهي أماكن خالية من أية رحمة إنسانية»(35). ولقد كان العصر الوضعي، لما يقارب نصف قرن، من الذين صارعوا بعناد من أجل أن يكون له السبق في تحرير المجنون من الخلط مع المجرمين وفصل براءة اللاعقل عن ذنب المجرمين.

ولكن البرهنة على هذا الادعاء العبثي أمر هين. فلسنوات لم تتوقف هذه الاحتجاجات. فقبل راي Reil كان هناك فرانك Franck: «فالذين زاروا المارستانات في ألمانيا يتذكرون بمرارة ما شاهدوه هناك. لقد أصابهم الذعر وهم يلجون مارستانات الألم

---

(32) ومن البدهي أن الأمر لا يتعلق هنا بالدخول في السجال الذي كان دائرا بين هجيوغرافيو بينال، مثل سيميلاني Sémelaigne، والذين يريدون النيل من أصالة عمله من خلال رد كل المزايا الإنسانية للقرن 19 إلى الحجز الكلاسيكي كسيريو وليبيرت Sérieux et Libert. وهذا لا يشكل قضية تأثير تريد الثقافة أن ترده إلى الجنون. إن السجال بين Sémelaigne و Sérieux هو قضية سياسية وعائلية أيضا. فـSémelaigne وهو حليف أحفاد بينال كان راديكاليا. وفي كل هذا النقاش لا وجود لأثر أي مفهوم.

(33) ESQUIROL, Des maladies mentales, II, p. 138.

(34) S. TUKE, Description of the Retreat, York, 1813 ; D. H. TUKE, Chapters on History of the Insane, Londres, 1882.

(35) Cité par ESQUIROL, loc. Cit., pp. 134-135.

والحزن. فلا يسمع سوى صراخ اليأس، وفي هذه الأماكن يسكن الإنسان المميز بمهاراته وفضائله»[36]. وقبل إسكيرول وقبل بينال، كان هناك لاروشفوكو وكان هناك تينون، وقبلهم كانت هناك همسات طوال القرن 18 واحتجاجات لا تتوقف وتتجدد من سنة لأخرى، احتجاجات صدرت عن هؤلاء الذين كنا نعتقد أنهم لا مبالون بهذه القضية، ويودون الحفاظ على هذا الخلط. فـ 25 سنة قبل أن يبدي بينال استغرابه، هل يمكن أن نذكر بزيارة ماليرب Malherbes «لسجون الدولة وفي نيته تحطيم أبوابها. فالمساجين الذين عثر عليهم كانوا مستلبين. . . رحلوا إلى دور حيث المجتمع والممارسة والاهتمام كل هذه الأشياء ستعمل على شفائهم»[37]. وبعد ذلك في القرن نفسه، كان هناك كل هؤلاء المدراء والمقتصدين والحراس الذين طالبوا بنفس الشيء، وحصلوا عليه أحيانا: الفصل بين المجانين والخاضعين للإصلاح. وكان هناك ذلك الراهب في خيرية سانليس الذي كان يتوسل إلى ضابط الشرطة لكي يبعد بعض المساجين ويزج بهم في قلاع[38]. ولقد كان هناك ذلك الحارس في سجن برانسويك الذي كان يطالب بعدم المزج بين المجانين المحتجزين الذين يعملون في الأوراش - ولم يحدث ذلك إلا في سنة 1713[39]. فما صاغه القرن 19 بوضوح بكل مصادره المثيرة، ألم يقله القرن 18 ورده دون كلل بصوت خافت؟ ألم يقم إسكيرول وراي والتوكيون سوى باستعادة ما كان يشكل منذ سنين بديهيات في الممارسة المارستانية، بصوت مرتفع؟ من المحتمل ألا تكون الهجرة البطيئة للجنون التي تحدثنا عنها منذ 1720 إلى الثورة سوى الأثر المرئي لهذا العمل؟

ومع ذلك يجب أن نستمع إلى ما قيل في هذا الصمت الجزئي. فما هي حجج راهب سانليس الذي طالب بإبعاد المجانين عن الخاضعين للإصلاح؟ «إنه جدير بالرحمة، مثله مثل اثنين أو ثلاثة يستحسن أن يوضعوا في قلاع، بسبب مرافقة ستة آخرين مجانين كانوا ينغصون عليه حياته ليل نهار». وسيكون لمعنى هذه الجملة تأثير على ضابط الشرطة وسيطلق سراح المحتجزين. أما احتجاجات حارس برينزويك فلها نفس المعنى: يشوش صراخ الحمقى وفوضاهم على العمل في الورشة، ويعد سخطهم خطرا دائما، ويستحسن أن يوضعوا مقيدين في غرف. وفي الانتقال من قرن إلى آخر سنشعر بأن هذه الاحتجاجات لم تكن لها نفس القيمة. ففي بداية القرن 19 كان هناك تقزز من المعاملة السيئة التي كان يتلقاها المجانين، وهي معاملة كانت أسوء من تلك التي خصصت لمحكومي الحق العام أو

(36) Cité par ESQUIROL, ibid., p.135.

(37) MIRABEAU, Des lettres de cachet, chap. XI, Œuvres, éd. Merilhou, I, p. 269.

(38) Arsenal, ms. 11168. Cf. RAVAISSON, Archives de la Bastilles, t. XIV, p. 275.

(39) KIRCHHOFF, loc. cit., pp. 110-111.

مساجين الدولة. وعلى امتداد القرن 18 كانت هناك دعوى تقول إن المحتجزين يستحقون معاملة أحسن من تلك التي تضعهم مع الحمقى. وسبب هذه الفضيحة عند إسكيرول يكمن في أن المحكومين ليسوا سوى محكومين، أما السبب عند راهب سانليس يكمن في أن المجانين ليسوا سوى مجانين.

قد لا يكون لهذا الاختلاف وزن كبير، وكان من السهل التكهن به. ومع ذلك كان من الضروري منحه قيمة من أجل فهم التحولات التي لحقت الوعي بالجنون طوال القرن 18. فهذا الوعي لم يتطور في إطار حركة النزعة الإنسانية التي كانت ستقوده شيئا فشيئا ليتعرف على الواقع الإنساني للمجنون، وعلى وجهه القريب والمثير للشفقة. ولم يتطور أيضا تحت ضغط الحاجة العلمية التي كانت ستجعله أكثر اهتماما وأكثر وفاء لما يمكن أن يقوله الجنون عن نفسه. فإذا كان قد لحقه تغير بطيء، فإن ذلك تم داخل فضاء واقعي ومصطنع في الوقت ذاته للحجز، إن الأمر يتعلق بانزلاقات غير محسوسة في بنياته، أو في لحظات الأزمات التي شكلت شيئا فشيئا الوعي بالجنون الذي سيكون متزامنا مع الثورة. إن التقدم الطبي والمقاربة الإنسانية لم يكونا مسؤولين عن عزلة المجنون المتصاعدة، وعن انتشار رتابة المجنون في كل اتجاه. فمن قلب الحجز ولدت الظاهرة، والحجز هو المحاسب عن الوعي الجديد بالجنون.

إن الأمر يتعلق بوعي سياسي أكثر منه وعي مرتبط بنزعة إنسانية. ذلك أنه إذا كان مؤكدا أنه في القرن 18 كان بين المحتجزين والمنحلين والمنحرفين والضالين رجال يشكون من اختلال ذي طبيعة أخرى، ويشكون من قلق لا يمكن حصره، فإننا مدينون في ذلك إلى هذه الفئات ذاتها. فقد كانوا هم أول من بدأ بالاحتجاج وبعنف شديد. فقد كان الوزراء وضباط الشرطة ورجال القضاء يتلقون نفس الشكاوي بشكل دائم: فذاك يكتب إلى موريبا Maurépas يتقزز فيها من «خلطه مع المجانين ومن بينهم ساخطون يشكلون خطرا دائما ولا يكفون عن شتمه»[40]. وهناك آخر - ويتعلق الأمر بالقس دومونتكريف - يشكو من نفس الشيء إلى الضابط بيريي Berryer: «ها هي تسعة أشهر تمر وأنا ما زلت أعيش مع 15 أو 20 ساخطا ومع مصابين بالصرع داخل حجرة ضيقة»[41]. وكلما توغلنا في هذا القرن، ازدادت حدة هذه الاحتجاجات ضد الحجز: ويصبح الجنون أكثر فأكثر هاجسا يخيف المحتجزين، وصورة لمهانتهم ولعقلهم المهزوم والمقموع. ولن يتأخر ذلك اليوم الذي سيرى فيه ميرابو Mirabeau في اختلاط الجنون مع غيره في الوقت ذاته أداة رابعة

(40) BOURGES DE LONGCHAMP, Arsenal, ms. 11496.

(41) Cité in BONNAFOUS-SERIEUX, loc. cit. p. 221.

لتغبية أولائك المراد قمعهم وصورة الاستبداد والحيوانية المظفرة. ولم يكن المجنون الضحية الأولى البريئة للحجز، بل كان فقط الضحية الأكثر التباسا والأكثر وضوحا، والرمز العنيد للقوى التي تقوم بالحجز. إن العناد الرهيب للسلطة يوجد هنا وسط المحتجزين في هذا الحضور العنيد للاعقل. وعاد النضال ضد القوى القائمة، وضد العائلة والكنيسة في قلب الحجز ذاته، وضمن احتفالات العقل التي لا تنتهي عند حد. وكان الجنون يمثل بشكل جيد هذه القوى التي تعاقب، لدرجة أنه كان يلعب فعليا دور العقاب الإضافي، تلك الإضافة المتكونة من العذاب الذي يحافظ على نظام العقاب الموحد في دور السجن. ولقد كان لاروشفوكو-ليانكور شاهدا على ذلك في تقريره للجنة التسول: «فمن أشكال العقاب الذي كان ينزل بالمصابين بالصرع والمرضى الآخرين، وحتى على الفقراء، وضعهم مع المجانين»[42]. لقد كانت الفضيحة تكمن فقط في كون المجانين يشكلون الحقيقة الفظة للحجز، الأداة السلبية لما هو سيء فيه. ألا يمكن أن نرى في هذه الواقعة - هي أيضا بداهة من بداهات أدبيات الحجز - أن الإقامة في السجن تقود حتما إلى الجنون؟ فكيف لا يمكن أن يصبح المرء، وهو يعيش في عالم الهذيان هذا، وسط سيادة اللاعقل، وضمن بشاعة الفضاء والأشياء، مثل هؤلاء الذين يعدون الرمز الحي للجنون: «لقد لاحظت أن أغلب الحمقى الموجودين في المعتقلات وسجون الدولة أصيب البعض منهم لسوء المعاملة، والبعض الآخر لفرط الوحدة، حيث هم دائما فريسة الوهم والتخيل الذي يغذيه الألم»[43].

إن وجود المجانين بين المساجين لا يشكل الحدود القصوى للحجز، بل يشكل حقيقته، إنه ليس شططا بل جوهر. إن السجال الذي عرفه القرن 18 ضد الحجز كان يشير إلى هذا الخلط بين المجانين والعقلاء، ولكنه لا يمس العلاقة الأساس القائمة بين المجانين والحجز. فكيفما كان الموقف الذي يمكن تبنيه، فإن القضية لا تكمن هنا. لقد كان ميرابو، صديق الإنسان، قاسيا ضد الحجز وضد المحجوزين أنفسهم، ففي تصوره لا يوجد أي أحد بين المحجوزين «في السجون الشهيرة للدولة» بريئا، ولكن مكانهم ليس في هذه الدور الباهظة الثمن، حيث يعيشون حياة بلا نفع، فلماذا اعتقال «الباغيات اللائي لو وضعن في مانوفاكتورات الضواحي لأصبحن فتيات عمل»؟ أو هؤلاء المجرمين الذين لا ينتظرون سوى لحظة الحرية لكي يشنقوا. لماذا لا يوظف هؤلاء المقيدون بسلاسل متحركة في أعمال قد تكون مضرة بالعمال المتطوعين؟ سيكونون نموذجا للآخرين. . . «فإذا أطلق

(42) LA ROCHEFOUCAULD-LAIANCOURT, Rapport au Comité de mandicité, loc. cit., p.47.

(43) MIRABEAU, loc. cit., p.246.

سراح هؤلاء فمن سيبقى في دور الحجز؟ سيبقى أولائك الذين لا يمكن وضعهم في أي مكان آخر، فهذا المكان ملك خاص لهم: «بعض مساجين الدولة الذين لا يمكن الكشف عن جرائمهم»، ولهؤلاء يمكن إضافة بعض الشيوخ الذين انغمسوا في الانحراف وبذروا ثمار حياتهم ولهم طموح في أن يموتوا في المستشفى، ويصلون إلى مبتغاهم ذاك بهدوء». وفي النهاية يبقى فيه الحمقى الذين يجب، على كل الحال، أن يجدوا لهم مأوى في مكان ما: «فهؤلاء يمكن أن يكونوا في كل مكان»[44]. أما ميرابو الابن، فإنه يقوم ببرهنة مضادة: «أتحدى أيا كان في هذا العالم أن يثبت أن سجناء الدولة والمجرمين والمنحلين والمجانين والشيوخ المفلسين يشكلون، لا أقول العدد الأكبر، بل فقط الثلث أو الربع أو العشر من مجموع سكان القلاع الحصينة والمعتقلات وسجون الدولة». إن الفضيحة في تصوره لا تكمن في خلط المجانين مع المجرمين، بل أن هؤلاء جميعا لا يشكلون العدد الكبير من ساكنة الحجز، فمن يشكو من اختلاطه بالمجرمين؟ ليس هؤلاء الذين فقدوا إلى الأبد عقولهم، بل هؤلاء الذين عاشوا في شبابهم مرحلة انحراف: «بإمكاني أن أتساءل. . . لماذا يتم الخلط بين المجرمين والمنحرفين. . . وبإمكاني أن أتساءل لماذا يُترك الشباب الذين لهم استعدادات خطيرة مع رجال قد يقودونهم إلى أقصى حالات الفساد. . . وفي الأخير إذا كان هذا الخليط من المنحلين والمجرمين موجودا، وهي حقيقة ثابتة، فلماذا نتهم، من خلال هذا الخلط الدنيء والمقزز والفظيع، بأبشع الجرائم، ذاك الذي يتمثل في الدفع بالناس إلى الجريمة؟» أما فيما يخص المجانين، فأي مصير آخر يمكن أن نتمناه لهم؟ فهم لا يمتلكون ما يكفي من العقل لكي لا يحبسوا، وليسوا حكماء بما يكفي لكي لا يعاملوا كالمجرمين، «من حقنا أن نخفي عن المجتمع أولائك الذين فقدوا عقلهم»[45].

وبهذا يتضح كيف كان يشتغل النقد السياسي للحجز في القرن 18. لم يكن ذلك بالتأكيد في اتجاه تحرير الجنون. ولا يمكن القول، بأي شكل من الأشكال، إنه ساهم في إثارة الاهتمام الإنساني أو الطبي بالحمقى. إنه على النقيض من ذلك، ربط الجنون أكثر من أي وقت مضى بالحجز، وذلك من خلال رابط مزدوج، الأول يجعله رمزا للقوة التي تحبس، وممثلها السخري والاستحواذي داخل عالم الحجز. ويتعامل مع الرابط الآخر باعتباره الموضوع المميز لكل إجراءات الحجز. إنه ذات وموضوع، صورة وغاية للقمع، رمز لاعتباطيته العمياء وتبرير لكل ما فيه من أبعاد عقلانية وأساسية. فمن خلال دائرة مفارقة بدا الجنون أخيرا باعتباره السبب الوحيد لحجز كان يشكل عنده الرمز العميق

(44) MIRABEAU, L'Ami des hommes, éd. De 1758, t. II. P. 414 sq.
(45) Ibid., p. 264.

للاعقل. ولقد صاغ ميشيلي Michelet في القرن 18 تصورا قريبا من هذا بدقة متناهية، ولقد كان في ذلك يتحرك بنفس فكر ميرابو، فيما يخص إقامته بفانسان في الفترة التي كان فيها صاد نزيلا في هذا الحجز:

- أولا الحجز يستلب: «السجن يخلق المجانين. لقد كان نزلاء لاباستيي وبيساتر بلهاء».

- اللحظة الثانية: إن فضاء الحجز يمثل ضمن سلطات القرن 18 الأشياء اللامعقولة والمخجلة واللا أخلاقية، إنه يفعل ذلك من خلال مجنون: «لقد عاينا ساخطي بيساتر، مجنون رهيب كان في فانسان، تلك الحية السامة الذي هو صاد، لقد كان يكتب من أجل إفساد الزمن المستقبلي».

- اللحظة الثالثة: هذا المجنون وحده كان يستحق الحجز، ولكنهم لم يفعلوا ذلك. «ومع ذلك فقد أُطلق سراحه واحتفظ بميرابو»(46).

* * *

لقد حُفر فراغ في قلب الحجز، فراغ يعزل الجنون ويدين ما لا يستقيم داخله، وما لا يحتمله العقل. إن الجنون حاضر الآن من خلال كل ما يميزه عن كل الأشكال الموجودة في السجن. إن وجود المجانين في الحجز ظلم، ولكنه كذلك عند عند الآخرين. لقد تم التخلص من ذلك الغلاف الذي كان يحتوي تلك الوحدة الغامضة للعقل. لقد بدأ الجنون في التفرد وأصبح توءما للجريمة، أو على الأقل الأشكال المرتبطة بها من خلال قرابة لا أحد يشكك فيها. ففي هذا الحجز الذي أفرغ جزئيا من مضمونه، حافظت هاتان الصورتان على حياتهما، ووحدهما كانتا ترمزان إلى ما هو ضروري داخله: لقد أصبحتا الآن الصورتين الوحيدتين اللتين تستحقان الحجز. إن ابتعاد الجنون، وامتلاكه أخيرا لشكل داخل العالم المشوش للاعقل، لم يحرر الجنون، فبينه وبين الحجز امتدت روابط تكاد تكون جوهرية.

ومع ذلك، وفي تلك اللحظة ذاتها، كان الحجز يجتاز أزمة أخرى، أعمق من سابقاتها، ذلك أنها لم تشكك فقط في دوره القمعي، بل شككت في وجوده ذاته. وليس مصدر هذه الأزمة الداخل، كما لا ترتبط بتلك الاحتجاجات السياسية، ولكنها أزمة كانت صاعدة ببطء من أفق اقتصادي واجتماعي. إن الحجز بالتأكيد لم يلعب الدور البسيط

(46) Histoire de France, édition de 1899, pp. 293-294. Les faits sont inexacts. Mirabeau a été interné à Vincennes du 8 juin 1777 au 13 décembre 1780. Sade y est demeuré du 15 février 1777 au 29 février 1784, avec une interruption de trente-neuf jours en 1778. Il n'a d'ailleurs quitté Vincennes que pour la Bastille.

والفعال كما كانت تقتضي ذلك التصورات السائدة زمن كولبير Colbert. لقد كان يجيب عن ضرورة واقعية لكي لا يندمج ببنيات أخرى ولا يستعمل من أجل غايات أخرى.

لقد استخدم أولا كرابط في التنقلات الديموغرافية التي اقتضاها استيطان المستعمرات. فمنذ بداية القرن 18 أرسل ضابط الشرطة إلى الوزارة لائحة محتجزي بيساتر وسالبيتريير الذين «يصلحون للذهاب إلى الجزر» ويلتمس من المسؤولين أمرا بالرحيل(47). ولم يكن هذا الأمر يشكل سوى وسيلة من أجل إفراغ المستشفى العام من ساكنة مزعجة، ولكنها نشطة ولا يمكن الاستمرار في حجزها إلى ما لا نهاية. وفي سنة 1717، تزامنا مع تأسيس «شركة الغرب»، سيندمج اكتشاف أمريكا كلية في اقتصاد فرنسا. ولقد تمت الاستعانة بالمحتجزين: البداية كانت مع الرحلة الشهيرة لروان Rouen ولاروشيل La Rochelle – لقد خصصت العربات للفتيات والسلاسل للفتيان. ولن تتجدد أعمال العنف الأولى لستة 1720(48)، ولكن سيحافظ على عادات هذا الترحيل مضيفا بذلك إلى ميثولوجيا الحجز إرهابا جديدا. لقد أصبح الناس يُحبسون «لكي يُرسلوا إلى الجزر»، يتعلق الأمر بإرغام ساكنة متحركة بأكملها لإبعادها واستغلالها في الأراضي المستعمرة. وأصبح الحجز مستودعا يوضع فيه المهاجرون مؤقتا لكي يرسلوا في الوقت المناسب إلى المنطقة المناسبة. وابتداء من هذه المرحلة لم تعد إجراءات الحجز مرتبطة فقط بالسوق الداخلية لليد العاملة، بل مرتبطة بدولة الاستعمار في أمريكا: سعر الحبوب، تطوير الحقول، الصراع بين فرنسا وانجلترا، الحروب التي أعاقت التجارة والهجرة في الوقت ذاته. ولقد كانت هناك مراحل بالغة الضيق، كما حدث في حرب السبع سنوات، وكانت هناك مراحل كان فيها الطلب كبيرا وأُبعد بعض نزلاء الحجز إلى أمريكا(49).

ومن جهة أخرى وابتداء من النصف الثاني من القرن حدث تحول هام في البنيات الزراعية: الاختفاء التدريجي في فرنسا وانجلترا لأراضي الجماعات. لقد أصبح توزيعها، الذي كان مسموحا به، أمرا إجباريا في فرنسا سنة 1770. ولقد كانت الملكيات الكبيرة هي المستفيدة من هذه الإجراءات بطريقة مباشرة أو غير مباشرة: أما الملكيات الصغيرة للمواشي فقد لحقها الإفلاس. ففي الأماكن التي تم فيها توزيع أراضي الجماعات بمساواة

---

(47) Cf. Arsenal, ms. 12685 et 12686 pour Bicêtre et 12692-12695 pour la Salpêtrière.

(48) خاصة تلك التي ارتكبتها الشركة الخاصة المكلفة بتجنيد المستعمرين «حمالة الميسيسيبي»
Cf. description détaillée, in LEVASSEUR, Recherches historiques sur le système de Law, Paris, 1854.

(49) «لقد كان البحث جاريا عن شبان للانضمام طوعا إلى المستعمرة».
(Manon Lescaut, coll. « Cri de la France », p. 175).

بين العائلات أو الأسر بدأت ملكيات صغيرة في الظهور، كان مستقبلها غير مضمون[50]. وباختصار ساكنة قروية بأكملها نزعت منها أرضها وأرغمت على أن تحيا حياة العمال الزراعيين وأصبحت معرضة للأزمات الإنتاجية والبطالة. ولقد مورس ضغط مزدوج بالتناوب على الأجور التي بدأت تعرف انخفاضا مستمرا: المواسم الفلاحية السيئة تقود إلى انخفاض في المدخول الزراعي، أما المواسم الجيدة فتؤدي إل انخفاض في الأجور. وعرفت البلاد ركودا اقتصاديا سيتصاعد لمدة 20 سنة إلى حين مجيء الثورة[51]. وهكذا أصبح الفقر والبطالة مشاكل تخص الريف أيضا، بعد أن كانت إلى منتصف القرن 18 ظواهر حضرية ولم تعرفهما البادية إلا باعتبارهما حالات موسمية. لقد ظهرت دور العمل والمستشفيات العامة في البداية، في المناطق التي تطورت فيها بسرعة المانيفاكتورات والتجارة، وتبعا لذلك، في الأماكن ذات الكثافة السكانية. فهل نحتاج الآن إلى إنشاء مؤسسات أخرى في المناطق الزراعية حيث تسود أزمة تكاد تكون دائمة؟

فكلما توغلنا في هذا القرن، أصبح الحجز مرتبطا بظواهر بالغة التعقيد. لقد أصبح وجوده ملحا، ولكنه أصبح أكثر صعوبة وأقل فعالية. لقد تعاقبت ثلاث أزمات خطيرة ومتزامنة تقريبا في فرنسا وإنجلترا: لقد كان الرد على الأزمتين الأولى والثانية من خلال تشديد ممارسات الحجز. ولم يكن ممكنا مجابهة الثالثة بالأسلوب نفسه. وسيوضع الحجز ذاته موضع تساؤل.

لقد حدثت الأزمة الأولى، وكانت عنيفة في مرحلة معاهدة أكس لاشابيل: إن الأمر يتعلق بحدث سطحي لأن البنيات العميقة لم تصب، والانطلاقة الاقتصادية واصلت سيرها من جديد بعد الحرب مباشرة[52]. ولكن الجنود المسرحين والمحتجزين الذين كانوا ينتظرون ترحيلهم إلى البلاد المستعمرة، والمنافسة التي مارستها المانيفاكتورات الانجليزية،

---

(50) لقد أمر المراقب العام ل لافاردي بتقسيم أراضي الجماعات استنادا إلى تصريح ملكي صادر في 5 يوليو 1770 (Cf. SAGNAC, La Formation de la société française moderne, pp. 265 sq.).
إن الظاهرة كانت أكثر إثارة في إنجلترا، فقد حصل الاندلوريون بسهولة على الحق في تسييج الأراضي، في حين تصدى المقتصدون لذلك في فرنسا.

(51) Cf. LABROUSSE, La Crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime, Paris, 1944.

(52) أرنولد يعطي الأرقام التالية لحجم المبادلات مع الخارج: ففي الفترة من 1740 إلى 1748 بلغت مليون جنيه، وفي الفترة من 1749 إلى 1755 بلغت 616،7، فالتصدير وحده ارتفع ب 103 مليون جنيه.
(De la balance du commerce et des relations commerciales extérieures de la France, Paris, an III, 2e éd.).

كل هذه الأمور تسببت في تفشي البطالة بحيث كان يخشى في كل مكان من قلاقل ومصادمات أو هجرة مكثفة: «لقد بدأت المانيفاكتورات التي تشكل عصب الحياة في الانهيار في كل مكان، أصبحت مانيفاكتورات ليون في الحضيض، وهناك أكثر من 12000 متسول في روان، ونفس العدد في تور... الخ، وهناك أكثر من 20000 من هؤلاء العمال غادروا أرض المملكة في ظرف ثلاثة أشهر وذهبوا إلى الخارج، إلى إسبانيا وألمانيا الخ حيث يُستقبلون وحيث الحكومة هناك تعرف كيف تدير اقتصادها»[53]. لقد كانت هناك محاولات للقضاء على هذه الحركة من خلال الأمر بالقبض على كل المتسولين: «لقد أُعطي الأمر بالقبض على كل المتسولين في المملكة، رجال الدرك يتحركون في البوادي، ونفس الشيء في باريس لضمان عدم عودتهم من كل الجهات»[54]. ومرة أخرى سيتضح أن الحجز غير شعبي ولا يجدي نفعا: «لقد أوقف رماة باريس الخاصين بالفقراء، وكانوا يسمون رماة القصعة، متسولين صغار، ثم بدؤوا يحكمون على الملامح أو يتظاهرون بذلك، فألقوا القبض على أطفال ينتمون إلى عائلات برجوازية، مما أثار حالات التمرد الأولى، فقد وقع هذا التمرد يومي 19 و20 من هذا الشهر، إلا أنه في يوم 23 وقع تمرد كبير. لقد تجمهر الناس قي الأحياء التي تم فيها القبض على هؤلاء الأطفال، وقد قُتل يومها من 4 إلى 8 من هؤلاء الرماة»[55]. وغصت المستشفيات بالنزلاء دون أن يحل المشكل: «لقد أُطلق سراح كل المتسولين في باريس المتابعين في قضية العصيان، وأغرقوا الأزقة والطرقات»[56]. وفي الواقع، فإن الازدهار الاقتصادي هو الذي سيحل مشكلة البطالة.

وحوالي سنة 1756 حدثت أزمة جديدة، وأكثر أهمية من سابقتها. لقد انهارت التجارة الفرنسية، فقد انخفضت الصادرات بأكثر من النصف[57]. لقد أدت الحرب إلى التوقف العملي للتجارة مع المستعمرات، وعم البؤس. وقد اختصر أرنولد Arnould تاريخ الاقتصاد الفرنسي في كلمة واحدة عندما كتب «فلنتذكر الازدهار الاقتصادي الذي عرفته فرنسا منذ سقوط النظام إلى منتصف هذا القرن، ولنقارنه بالجروح العميقة التي أحدثتها حرب 1755 بالثروة العامة»[58]. وفي نفس الفترة التاريخية كانت انجلترا تمر بأزمة عميقة،

---

(53) ARGENENSON, Journal et Mémoire, t. VI p. 228, 19 juillet 1750.

(54) Ibid., p. 80, 30 novembre 1749.

(55) Ibid., pp. 202-203, 26 mai 1750.

(56) Ibid., p. 228, 19 juillet 1750.

(57) مجموع الصادرات للفترة 1749 – 1755 وصل إلى 341فاصلة 2 مليون جنيه، وبالنسبة للفترة 1756 – 1763 كانت 148 فاصلة 9 مليون. Cf. ARNOULD, loc. cit.

(58) Ibid.

ولكن نتيجة أسباب أخرى، وبشكل مختلف تماما. فنتيجة الفتوحات الاستعمارية، ازدهرت التجارة ازدهارا كبيرا[59]، ولكن سلسلة من المحاصيل الرديئة (1756-1757)، وانقطاع التبادل مع البلدان الزراعية في أوروبا، أحدث ارتفاعا مهولا في ثمن المواد الغذائية. وفي كل مكان كان الرد على الأزمة هو الحجز. فقد أصدر كوبير Cooper سنة 1765 مشروعا لإصلاح المؤسسات الخيرية، واقترح إنشاء في كل تجمع سكني دورا تشتمل على مصحة للفقراء المرضى، وورشات للفقراء الأصحاء، وأحياء للإصلاح خاصة بالذين يرفضون العمل، تكون تحت المراقبة المزدوجة للنبلاء ورجال الدين. وأنشأت دور كثيرة في البوادي استنادا إلى نموذج مستوحى من «دور العمل» لكارلفور Calford. وفي فرنسا، صدرت أوامر سنة 1764[60] تقضي بفتح مستودعات للتسول، إلا أن هذا القرار لم يبدأ تطبيقه إلا بعد ظهير صادر عن الجمعية في 21 سبتمبر 1767: «يجب أن تُعد وتقام في كل نواحي المملكة دورا مستقلة لاستقبال المتشردين... والذين سيحبسون في هذه الدور سيعطى لهم الطعام ويتلقون العناية بتمويل من صاحب الجلالة». وفي السنة الموالية، فُتح 80 مستودعا للمتسولين في كامل التراب الفرنسي، وكانت لها تقريبا نفس بنية المستشفيات العامة وغاياتها. فالقانون السائد في مستودع ليون مثلا كان يقضي باستقبال متشردين ومتسولين محكوم عليهم بالحبس من خلال حكم قضائي، و«الموسمات اللائي تم توقيفهن نتيجة التجمهر» و«الخواص المحبوسين نتيجة قرار ملكي» و«الحمقى الفقراء المتخلى عنهم وأولئك الذين يؤدى عن إقامتهم في البنسيون»[61]. ولقد قدم ميرسيي Mercier وصفا يبين أن هذه المستودعات لم تكن مختلفة في العمق عن الدور القديمة للمستشفيات العامة، ففيها نفس البؤس ونفس الخليط ونفس العطالة: «سجون لمؤسسات جديدة تم تصورها من أجل تطهير سريع للشوارع والطرقات من المتسولين لكي لا يُرى البؤس الوقح بجانب البذخ الوقح. لقد أودعوا بقسوة نادرة في غرف قذرة ومظلمة ومعزولة. وسيؤدي الخمول والتغذية السيئة والازدحام ورفاق السوء سريعا إلى وفاتهم»[62]. وفي الواقع، فإن هذه المستودعات لم تعمر إلا زمن الأزمة.

فابتداء من سنة 1770 وعلى امتداد فترة الركود التي تلتها، بدأت الممارسة الحجزية

---

(59) مجموع الصادرات لسنة 1748 كان 11142202 جنيه، وفي سنة 1760 كان 14693270
Cf. NICHOLLS, English Poor Laws, II, p. 54.

(60) أنشأت لجنة في السنة التي مضت لدراسة وسائل القضاء على التسول، وهي التي صاغت مذكرة 1764.

(61) Art. Ier du Titre du Règlement de dépôt de Lyon, 1783, cité in Lallemand, IV, p. 278.

(62) MERCIER, Tableau de Paris, éd. De 1783, t. IX p. 120.

في التراجع، فلن يُستعان في مواجهة الأزمة بالحجز، بل بإجراءات تهدف إلى الحد من سلطاته.

إن مرسوم تورغو Turgot حول تجارة الحبوب أدى إلى انخفاض في ثمن الشراء، وأدى في الوقت ذاته إلى ارتفاع مهول في ثمن البيع، في الفترة ذاتها التي كان فيها توزيع الخيرات الجماعية ينتج عنه تطور للبروليتاريا الزراعية. ومع ذلك، فقد أمر تورغو بإغلاق مجموعة من مستودعات المتسولين، واختفت 47 منها، وتحول بعضها الآخر، كما هو حال مستودع سواسون، إلى مستشفيات للعجزة والمرضى[63]. سنوات بعد ذلك، دخلت انجلترا، بسبب حرب أمريكا، في أزمة بطالة بالغة الخطورة. وصوت حينها البرلمان - وكان ذلك سنة 1782 - على قانون يتوخى مساعدة جيدة واستعمالا جيدا للفقير[64]. يتعلق الأمر بالقيام بإجراء إداري شامل يرمي إلى تجريد السلطات المحلية من صلاحياتها فيما يتعلق بقضية التسول. فابتداء من ذلك التاريخ ستعود إلى السلطات القضائية مهمة تعيين «حراس» الفقراء في كل كنيسة، كما يعينون مدراء دور العمل. ويعينون أيضا مفتشا سلطاته في المراقبة والتنظيم تكاد تكون مطلقة. ولكن ما هو أساسي هنا هو إنشاء دور للفقراء إلى جانب دور العمل. ولن تكون هذه الدور مخصصة سوى لأولئك الذين أصبحوا «فقراء نتيجة تقدمهم في السن، والمرضى أو المعوقين الذين عجزوا عن العمل وإعالة أنفسهم»، أما الفقراء الأصحاء فلن يبعثوا إلى هذه الدور ولا إلى دور العمل، بل يجب البحث لهم سريعا عن عمل يتناسب مع قدراتهم ومؤهلاتهم. ويجب التأكد من أن هذا العمل أسند إليهم بشكل نزيه. فمع تورغو ومع مرسوم جيلبير Gilbert لم نصل بعد إلى نهاية الحجز، بل فقط إلى مرحلة جُرد فيها من سلطاته الأساسية. وفجأة اكتشف حدوده لفرط ما استخدم. ونحن الآن على يقين أن الحجز لا يستطيع حل أزمة البطالة، ولا يستطيع التأثير في الأسعار. فإذا كان مازال يحتفظ بمعنى ما، فإن ذلك مرتبط بساكنة فقيرة عاجزة على إعالة نفسها بنفسها. ولكنه لن يكون فعالا داخل البنيات الاقتصادية.

***

إن كل سياسة تقليدية لمساعدة وقمع البطالة وضعت موضع الشك. لقد أصبح الإصلاح أمرا ملحا.

---

(63) Cf. SERIEUX, « Le quartier d'aliénés du dépôt de Soissons » (Bulletin de la Société historique de Soissons, 1934, t. V, p. 127). « Le dépôt de Soissons est sûrement un des plus beaux établissements et des mieux dirigés qu'il y ait en France » (RECALDE, Traité sur les abus qui subsistent dans les hôpitaux du Royaume, p. 110).

(64) Connu sous le nom de Gilbert's Act.

لقد بدأ البؤس ينفصل شيئا فشيئا عن الالتباسات الأخلاقية القديمة. فقد لاحظنا أن البطالة بدأت تتخذ، في زمن الأزمات، وجها لا يمكن خلطه مع الكسل. ولاحظنا أن الفقر والعطالة المفروضة ينتشران في البوادي، في المكان الذي اعتقدنا أنه يحتوي على الأشكال الأخلاقية العفوية والنقية. ولقد كشف كل هذا أن البؤس ليس من نظام الخطأ: «إن التسول هو ثمرة البؤس، الذي هو نفسه نتاج لحوادث وقعت إما في الإنتاج الزراعي وإما في منتجات المانيفاكتورات، وإما في ارتفاع ثمن المواد الغذائية وتزايد عدد السكان الخ»[65]. لقد أصبح الفقر مسألة اقتصادية.

ولكنه لم يكن عرضيا- وليس هناك إمكانية للقضاء عليه نهائيا. فهناك أشكال من البؤس لا يمكن القضاء عليها_ ما يشبه القدر الذي يجب أن يصاحب كل الأشكال الاجتماعية إلى آخر الأزمان، حتى في الأماكن التي نوظف فيه العاطلين: «لا يمكن أن يكون هناك فقراء في دولة تُدار بشكل جيد، إلا أولائك الذين يولدون في أحضان الفقر أو يسقطون فيه عرضا»[66]. إن عمق البؤس هذا هو، بمعنى ما، أبدي: إن البؤس، سواء كان موروثا أو عرضيا، يشكل قدرا لا يمكن تجنبه. فلمدة طويلة لم يستطع أحد تصور دولة خالية من الفقراء، فحالة الحاجة تبدو مدرجة ضمن قدر الإنسان وفي بنيات المجتمع: إن الملكية والعمل والحاجة هي مفاهيم ستظل مرتبطة بالفكر الفلسفي إلى حدود القرن 19.

إن حصة الفقر هذه ضرورية، لأننا لا نستطيع إلغاءها، وهي كذلك أيضا لأنها هي ما يبرر الغنى. فبما أن طبقة المحتاجين تكدح كثيرا وتستهلك قليلا، فإنها تساهم في غنى الأمة، تحرث الأرض وتعمر مستعمراتها ومناجمها، وتصنع المنتوجات التي ستباع في العالم أجمع، وباختصار، إن شعبا ليس فيه فقراء شعب فقير. إن الفقر سيصبح عنصرا أساسيا في الدولة. ففيه تتوارى الحياة الأكثر سرية، ولكنها الحياة الحقيقية لمجتمع ما. إن الفقراء يشكلون قاعدة ومجد الأمم، وبؤسهم الذي لا نعرف كيف نقضي عليه، يجب أن نمدحه ونكرمه: «إن غايتي هي إثارة اهتمام ذلك الجزء الفطن (الذي يمثل السلطة) إلى تلك الشريحة المعذبة من الشعب... إن الإغاثة الواجبة علينا تجاهه تعود أساسا إلى شرف ازدهار إمبراطورية يشكل فقراؤها في كل مكان سندها الأساس، ذلك أن ملكا لا يمكنه الحفاظ على أرضه وتوسيعها دون الاهتمام بالساكنة وحرث الأراضي والفنون والتجارة. والفقراء هم الفاعلون الضروريون لهذه القوى الكبيرة التي على أساسها تقوم قوة شعب

(65) BRISSOT DE WARVILLE, Théorie des lois criminelles (1781), t. I, p. 79.

(66) Encyclopédie, art. « Hôpital ».

ما»[67]. إن الأمر يتعلق هنا بإعادة اعتبار أخلاقي للفقير الذي يمثل، في العمق، إعادة إدماج اقتصادي واجتماعي لهذه الشخصية. فلم يكن للفقير، في الاقتصاد الماركنتيلي، الذي ليس منتجا ولا مستهلكا، موقعا: إنه عطال ومتشرد وعاطل عن العمل، إنه لا يشير سوى إلى الحجز، وهو إجراء كان من خلاله منفيا، ويشكل ما يشبه الحالة المجردة للمجتمع. ومع ميلاد الصناعة التي كانت في حاجة إلى السواعد العاملة، أصبح هذا الفقير، من جديد، جزءا من الأمة.

وهكذا بلور الفكر الاقتصادي، على أسس جديدة، مقولة الفقير. لقد كان هناك التقليد المسيحي، وكان فيه للفقير وجود حقيقي وملموس، كان له حضور فعلي: إنه الوجه المفرد للحاجة، وممر رمزي لله خالق الإنسان. ولقد استبعد الوجه المجرد للحجز الفقيرَ، لقد خلط بينه وبين وجوه أخرى، وحلت عليه لعنة الأخلاق، ولكنها لم تحرمه من ميزاته. ولقد اكتشف القرن 18 أن «الفقراء» لا يوجدون باعتبارهم حقيقة ملموسة ونهائية إلا في ذاتهم، لقد تم، ولفترة طويلة، الخلط بين واقعين من طبيعتين مختلفتين.

فمن جهة هناك الفقر: ندرة في المواد الغذائية والمال، وهو وضع اقتصادي مرتبط بحالة التجارة والزراعة والصناعة. ومن جهة ثانية هناك السكان: لا باعتبارهم عنصرا سلبيا خاضعا لتقلبات الغنى، بل باعتبارهم قوة تعد جزءا مباشرا من الوضعية الاقتصادية وحركة إنتاج الخيرات، ذلك أن العمل هو صانعها، أو على الأقل هو الذي يأتي بها وينقلها ويضاعفها. إن «الفقير» كان مقولة غامضة تختلط داخلها تلك الثروة التي هي الإنسان، وحالة الحاجة التي هي عنصر ملازم للإنسانية. وفي الواقع هناك بين الفقر والسكان، رابط عكسي بشكل دقيق.

ويتفق الفزيوقراطيون[*] والاقتصاديون حول هذا الأمر. فالسكان في ذاتهم يعدون عاملا من عوامل الثروة، بل يشكلون مصدرها الذي لا ينضب. فالإنسان في تصور كيسناي Quesnay وأتباعه هو التوسط الأساسي بين الأرض والثروة: «إن قيمة الأرض تقاس بقيمة الإنسان، كما يقول مثل بليغ. فإذا كان الإنسان سيئا تكون الأرض سيئة. فبالرجال نضاعف من الأرض التي نملك، نحرثها ونمتلكها. الله وحده عرف كيف يخرج الإنسان من الأرض، وفي كل مكان عرفنا كيف نمتلك الأرض بفضل الرجال، أو على الأقل جني محصولها، وهو ما يعني الشيء نفسه. وتبعا لذلك، فإن أولى الخيرات هي امتلاك الرجال وثانيها الأرض»[68].

---

(67) Ibid. RECALD, Préface, p. II, III.

(*) أتباع المذهب الاقتصادي القائل بأن الزراعة هي مصدر الثروة.

(68) MIRABEAU, L'Ami des hommes, éd. De 1758, t. I, p. 22.

فالسكان عند الاقتصاديين يشكلون ثروة أساسية. بل هم أكثر من ذلك، فخلق الثروات عندهم يكمن في العمل الزراعي وفي التحولات الصناعية أيضا، وحتى في التبادل التجاري. إن الثروة عندهم مرتبطة بالعمل الفعلي الذي يقوم به الإنسان: «فالدولة لا تملك من الثروات الفعلية سوى تلك التي تأتي من الأرض والصناعة والسكان، إن ثروتها ستكون كبيرة عندما ترتفع مردودية الأرض والصناعة وكل فرد من السكان إلى أقصى حد»[69]. والأمر المفارق، هو أن قيمة السكان مرتبطة بارتفاع عددهم، لأنهم سيوفرون للصناعة اليد العاملة الرخيصة، وهو ما يمكن، من خلال خفض سعر التكلفة، من تنمية الإنتاج التجاري. ففي هذه السوق المفتوحة إلى ما لانهاية لليد العاملة، فإن «السعر الأساس- ما يتطابق عند تيرغو مع حياة الكفاف عند العامل - والسعر المحدد من خلال العرض والطلب يصلان إلى حالة تطابق. فغنى بلد ما مرتبط بالثروة التي في حوزته التي هي الساكنة الكبيرة»[70].

خطأ فادح للحجز وخطأ اقتصادي: فقد كان الاعتقاد سائدا أن القضاء على البؤس يتم من خلال التحييد والحفاظ على العمل الخيري تجاه ساكنة فقيرة. وفي الواقع لم يكن الأمر يتعلق سوى بخلق قناع اصطناعي للفقر، والحاصل هو القضاء الفعلي على جزء من الساكنة، وهي ثروة موهوبة. فهل هذا يساعد الفقراء للخروج من فقرهم العرضي؟ على العكس من ذلك، لقد وضعت حواجز أمام خلاصهم منه: لقد تقلصت سوق اليد العاملة، وهو أمر خطير خاصة أن البلاد تجتاز فترة أزمة. والمطلوب كان عكس ذلك، يجب التستر على غلاء المنتجات من خلال استعمال يد رخيصة، وتعويض ندرتها من خلال مجهود صناعي وفلاحي جديدين. إن العلاج المعقول الوحيد هو إدماج كل هذه الساكنة داخل حركية الإنتاج، من أجل توزيعها في المناطق التي تقل فيها اليد العاملة. إن أحد أسرار الثروة في التنافس بين الأمم هو استعمال الفقراء والمشردين والمهاجرين من كل مكان: «ما هي الوسيلة الأمثل من أجل إضعاف الأمم المجاورة التي تقلقنا بقوتها وصناعتها؟» هكذا تساءل جوسياس توكر Josias Tucker وهو يتحدث عن هجرة البروتستانتيين. «هل يتم ذلك من خلال منع رعاياهم من مغادرة البلاد وذلك بعدم استقبالهم وإدماجهم عندنا، أم من خلال إغرائهم بالمجيء عندنا، من خلال معاملة جيدة وتمتيعهم بنفس مزايا المواطنين الآخرين»[71]؟

---

(69) TURGOT, « Eloge de Gourmay », Œuvres, éd. Schelle, t. I, p. 607.

(70) Cf. TURGOT, « Lettre à David Hume », 25 mars 1767, Œuvres, éd. Schelle, t. II, pp. 658-665.

(71) TURKE, Questions importantes sur le commerce. Traduit par Turgot, Œuvres, éd. Schelle, t. I, pp. 442-470.

إن الحجز يجب أن يكون محط نقد بسبب آثاره على سوق اليد العاملة، وهو قابل للنقد أكثر من ذلك لأنه يشكل، ومعه كل الأعمال الخيرية التقليدية، تمويلا خطيرا. إن العصر الكلاسيكي، شأنه في ذلك شأن القرون الوسطى، حاول دائما تقديم المساعدة للفقراء من خلال نظام المؤسسات الخيرية. أي أن جزءا من الرأسمال العقاري أو من المداخيل سيجمد. وسيكون هذا الأمر نهائيا، فنتيجة الانشغال بعدم تسويق مقاولات المساعدة، اتخذت جميع الإجراءات القانونية لكي لا توضع هذه الخيرات موضع تداول. ولكن مع مرور الوقت، تقلصت جدوى هذه المؤسسات، وتغيرت الوضعية الاقتصادية، وغير الفقر من مظاهره: «ليس للمجتمع دائما نفس الحاجات والطبيعة وتوزيع الملكيات. فالاختلافات الموجودة بين الأنظمة المتنوعة للشعب، والآراء والعادات والانشغالات العامة للأمة أو لأجزاء منها، والمناخ نفسه والأمراض وحوادث الحياة الإنسانية الأخرى تخضع لتغيرات مستمرة، وتولد حاجات جديدة، وتختفي أخرى»[72]. إن الطابع الأبدي للمؤسسة يدخل في تناقض مع الشكل المتغير والمتقلب للحاجات العرضية التي من المفروض أن يستجيب لها. ودون أن نضع الثروة التي يتطلبها موضع التداول، يجب خلق ثروات أخرى كلما ظهرت حاجات جديدة. إن حصة رأس المال والتكلفة التي كانت موضوعة جانبا سيزداد نموهما باستمرار، لتخفضا بذلك حصة الإنتاج. وهو ما سيقود حتما إلى فقر كبير، وإلى مؤسسات عديدة. ويمكن لهذه السيرورة أن تتطور إلى ما لانهاية. وسيأتي ذلك اليوم الذي «ستتضاعف فيه المؤسسات. . . لتبتلع، في المدى البعيد، كل المدخرات وكل الملكيات الخاصة». فإذا تأملنا الأشكال الكلاسيكية للمساعدة، أدركنا أنها كانت سببا للفقر، وللتجميد المطرد، كانت ما يشبه الموت البطيء لكل الثروات الإنتاجية: «فلو كان لكل الناس الذين وجدوا قبورا، لكنا مضطرين، من أجل العثور على أرض نزرعها، إلى تدمير هذه التماثيل العقيمة وتحريك رماد الموتى من أجل تغذية الأحياء»[73].

* * *

يجب أن تتخذ مساعدة الفقراء معنى جديدا. لقد كان القرن 18 عشر يعرف أنها تعد، من خلال شكلها الحالي، جزءا من البؤس وتساهم في تطويره. والمساعدة الوحيدة التي لن تكون متناقضة هي تلك التي تثمن، ضمن ساكنة فقيرة، ما يجعل منها غنية بالقوة: أي مجرد ساكنة. إن حجز هذه الساكنة سيكون خطأ فادحا. يجب على النقيض من ذلك أن

(72) TURGOT, art. « Fondation », de l'Encyclopédie. Œuvres, éd. Schelle, I, pp. 584-593.

(73) Cf. TURGOT, « Lettre à Trudaine sur le Limousin », Œuvres, éd. Schelle, II, pp. 478-495.

نتركها تتمتع بحرية داخل الفضاء الاجتماعي، إنها ستُستوعب من تلقاء ذاتها، وذلك لأنها ستشكل يدا عاملة رخيصة: إن النقط التي يكثر فيها السكان والبؤس ستتحول من خلال هذا الواقع ذاته، إلى نقط ستعرف تطورا سريعا للصناعة(74). إن المساعدة الوحيدة المفيدة هي الحرية: «كل إنسان سليم يجب أن يعول نفسه من خلال العمل، ذلك أنه إذا أُطعم دون أن يعمل، فإن ذلك سيتم على حساب أولائك الذين يعملون. وما يجب أن تقوم به الدولة تجاه رعاياها، هو إزالة ما يعوق حياتهم»(75). يجب أن يتخلص الفضاء الاجتماعي من كل الحواجز ومن كل الحدود: القضاء على المجالس التي تضع الحواجز الداخلية، والقضاء على الحجز الذي يشكل إكراها مطلقا على الحدود الخارجية للمجتمع. إن سياسة الأسعار المخفضة، وعدم تقليص وحماية التوظيف يجب أن يقضيا على الفقر - أو يقوما، على الأقل، بإدماجه بطريقة جديدة داخل عالم الثروة.

وهناك مشاريع بالعشرات، تحاول تحديد هذا الموقع الجديد للفقر(76). وكلها أو جلها اختارت نقطة بدايتها: التمييز بين «الفقراء الأصحاء» و«الفقراء المرضى». وهذا تمييز قديم جدا، ولكنه ظل هشا، وغامضا - ولم يكن له معنى إلا باعتباره مبدأ للتصنيف داخل الحجز. واكتُشف هذا التمييز من جديد في القرن 18، ونُظر إليه نظرة جدية. فالاختلاف بين «الفقير المعافى» و«الفقير المريض» ليس اختلافا في درجة البؤس، بل اختلاف في طبيعة البئيس. فالفقير الذي يستطيع العمل يعد عنصرا إيجابيا في المجتمع، حتى وإن لم

---

(74) Cf. TURGOT, « Lettre à Trudaine sur le Limousin », Œuvres, éd. Schelle, II, pp. 478-495.

(75) Art. « Fondation » de l'Encyclopédie.

(76) Cf. quelques textes, comme SAVARIN, Le Cri de l'humanité aux Etats généraux (Paris, 1789) ; MARCILLAC, Hôpitaux remplacés par des sociétés physiques (S.L.N.D.) ; COQUEAU, Essai sur l'Etablissement des hôpitaux dans les grandes villes, Paris 1787 ; RECALDE, Traité sur les abus qui subsistent dans les hôpitaux, Paris, 1786. Et de nombreux écrits anonymes : Prêcis des vues générales en faveur de ceux qui n'ont rien, Lons-le-Saulnier, 1789, suivi d'Un moyen d'extirper la mendicité, Paris, 1789 ; Plaidoyer pour l'héritage du pauvre, Paris, 1790.

في 1777 اقترحت أكاديمية شالون سير مارن موضوعا للحصول على جائزة: «أسباب التسول والوسائل الكفيلة بالقضاء عليه». وقد توصلت بأكثر من 100 مذكرة. وقد أصدرت ملخصا حيث يشار إلى وسائل القضاء على التسول والوقاية منه بالطريقة التالية: إرسال المتسولين إلى ذويهم حيث يجب أن يشتغلوا، القضاء على الصدقة العمومية، تخفيض عدد المستشفيات، إصلاح المؤسسات التي سيحافظ عليها، إنشاء صندوق للصدقة، إنشاء ورشات، التقليص من عدد الحفلات، فتح سجون «خاصة بالذين يخلون بأمن المجتمع»

(Cf. BRISSOT DE WARVILLE, Théorie de lois criminelles, I, p. 261, note 123).

يستثمر: «إن سوء الحظ يجب أن ينظر إليه باعتباره أداة، أي باعتباره قوة، ذلك أنه لا ينزع القوة، ويمكن استعمال قواه يمكن لصالح الدولة، ولصالح الفرد ذاته الذي يجب أن نفرض عليه استعمال هذه القوة.» المريض على العكس من ذلك، نقطة ميتة، إنه يشكل عنصرا «مستسلما وراكدا وسلبيا» - إنه لا يعيش داخل المجتمع إلا بصفته مستهلكا: «إن البؤس ثقل له ثمن، ويمكن أن نربطه بآلة، يمكن أن يشغلها، أما المرض فهو كتلة لا يمكن الإمساك بها، فنحن لا نستطيع سوى تحملها أو تركها تسقط، إنه يعوق دائما ولا يقدم العون أبدا»[77]. يجب إذن الفصل، داخل المقولة القديمة للكرم، بين ما كان مختلطا: العنصر الإيجابي للفقر وعبء المرض.

على الفقراء الأصحاء أن يعملوا، لا تحت الإكراه ولكن بكامل الحرية، أي تحت إكراهات القوانين الاقتصادية فقط التي تجعل من هذه اليد العاملة غير المستعملة، الثروة التي لا تقدر بثمن: «إن الغوث الذي يليق أكثر من غيره بالسيئ الحظ المعافى هو الوسيلة التي تقوده إلى الاعتماد على نفسه من خلال قواه الخاصة ومن خلال عمله، إن مد إنسان معافى وقوي بحسنة ليس خيرا، أو هو خير مفهوم بشكل سيء، ولهذا على الحكومة والملاكين أن يقللوا من توزيع الخير مجانا»[78].

فما كان يشكل في القرن 18 «الكرامة النبيلة» للفقراء، ويعطي للعمل الخيري معناه الأبدي- ها هو قد أصبح نفعا له أولوية: لم يعد اشتراط الشفقة، بل الاعتراف بالثروة التي يمثلها هنا في الأرض. لقد كان الفقير يقدس ثري القرون الوسطى، أما ثري القرن 18 فإنه يقوم بخدمته: «فبدون الطبقات السفلى، أي الطبقات المتألمة في المجتمع، لا يستطيع الثري أن يجد مأوى ولا لباسا ولا طعاما، فمن أجله يتسلق الصانع السلالم، ويحمل الأثقال التي قد تودي بحياته إلى أعلى البنايات، ومن أجله يتحدى الفلاح تقلب المواسم والتعب المضني في الحقول، ومن أجله تخاطر الحشود بحياتها في المناجم أو في ورشات الصباغة أو تهييئ المعادن»[79]. لقد أدمج الفقير من جديد داخل المجتمع الذي طرده منه الحجز، ولكن الآن امتلك وجها آخر. إنه ليس مبررا للثروة، بل شكلها الروحي، إنه لا يشكل سوى المادة الثمينة. لقد كان مبرر وجوده، وهو الآن شرط وجوده. فالغني لا يتسامى من خلال الفقير، إنه سبب عيشه. إن الفقر، وقد أصبح ضروريا للثروة، يجب أن يتحرر من الحجز ويوضع رهن إشارته.

---

(77) COQUEAU, loc. cit., pp. 23-24.

(78) Ibid., p. 7.

(79) Ibid.

وماذا عن الفقير المريض؟ إنه العنصر السلبي بامتياز. إنه بؤس بلا مغيث ولا موارد ولا ثروة محتملة. وحده، ووحده فقط، يطلب المساعدة الكلية. ولكن على أي أساس ستقوم هذه المساعدة؟ فلا جدوى اقتصادية من مساعدة المرضى ولا عجلة مادية. العطف الإنساني وحده يمكن أن يقتضي ذلك. فإذا كانت هناك مساعدة للمرضى فلن تكون أبدا سوى تنظيم لعواطف الرحمة والتضامن التي هي أكثر بدائية من الجسد الاجتماعي لأنها ربما مصدره: «إن أفكار المجتمع والحكومة والإغاثة العمومية أمور موجودة في الطبيعة، ذلك أن فكرة المواساة موجودة أيضا فيها، وهذه الفكرة الأولية هي الأساس الذي تقوم عليه هذه الأفكار»[80]. إن واجب المساعدة إذن موجود خارج المجتمع، لأنه موجود بشكل سابق في الطبيعة، وهو فيها لأن المجتمع في أصله ليس سوى شكل من أشكال هذا الواجب القديم قدم تعايش الناس فيما بينهم. فكل الحياة الإنسانية، بدءا من المشاعر المباشرة وانتهاء بالأشكال البالغة البلورة للمجتمع مدرجة ضمن شبكة واجبات المساعدة: «الإحسان الطبيعي» هو أولا: «إحساس حميمي يولد معنا ويتطور إلى حد ما، ويمنحنا القدرة على الإحساس بالبؤس وإعاقات أخينا الإنسان». ثم يأتي بعد ذلك ««الإحسان الشخصي»، وهو هبة طبيعية تدفعنا إلى فعل الخير الخاص». ويأتي في الأخير «الإحسان العقلاني، المتطابق دوما مع مبدأ وجودنا، ويحتوي على إحساس حميمي، إحساس واسع يدفع جسم الأمة إلى إصلاح الشطط الذي تتم إدانته، والاستماع إلى الشكاوى المعروضة عليه وإرادة الخير التي هي جزء من نظام الأشياء الممكنة، والعمل على تعميمه على كل الطبقات التي تعاني من البؤس أو التي أصابها مرض عضال»[81].

لقد أصبحت المساعدة من الواجبات الاجتماعية الأولية غير المشروطة بين الجميع، لأنها الشرط الأساسي لقيام المجتمع - فالرابط الحي والشخصي بين الناس هو في الوقت ذاته رابط كوني. ومع ذلك، فإن القرن 18 كان مترددا فيما يخص الأشكال الملموسة لهذه المساعدة. فهل يعني «الواجب الاجتماعي» الالتزام المطلق تجاه المجتمع؟ فهل الدولة هي التي يجب أن تتكفل بالمساعدة؟ فهل هي التي ستبني المستشفيات وتوزع المعونات؟ لقد كان هناك سجال كبير قبيل سبقت الثورة حول هذه القضايا. فالبعض كان يدعو إلى إقامة رقابة للدولة على كل مؤسسات المساعدة، معتبرا أن كل واجب اجتماعي هو واجب للمجتمع، وتبعا لذلك واجب للدولة: وتم التفكير في لجنة دائمة تراقب كل مستشفيات المملكة، وكان هناك حلم ببناء مستشفيات كبيرة لعلاج كل الفقراء

---

(80) Ibid.

(81) DESMONCEAUX, De la bienfaisance nationale, Paris, 1789, pp. 7-8.

المرضى[82]. ولكن الأغلبية رفضت فكرة هذه المساعدة الشاملة. فقد اعتبر الاقتصاديون والليبراليون أن الواجب الاجتماعي هو واجب الإنسان داخل المجتمع، وليس واجب المجتمع ذاته. ومن أجل تحديد أشكال المساعدة الممكنة، يجب أولا تحديد فحوى وحدود مشاعر الرحمة والمواساة والتضامن عند الإنسان الاجتماعي، فهذه المشاعر هي التي تربطه بأمثاله. إن نظرية المساعدة يجب أن تستند إلى تحليل يقع بين السيكولوجيا والأخلاق، لا إلى تحديد للواجبات العرضية للمجموع. وبهذا المعنى، فإن المساعدة ليست بنية من بنيات الدولة، بل رابط شخصي يربط الإنسان بأخيه الإنسان.

ولقد حاول دوبون دو نومور Dupont de Nemours وهو أحد أتباع تورغو، تحديد الرابط الذي يجمع الألم بالمواساة. فعندما يشعر الإنسان بالألم، فإنه يبحث أولا في ذاته على التخفيف من هذا الداء، وبعد ذلك يشكو ألمه «ويبدأ في طلب العون من عائلته ومن أصدقائه، وكل منهم يساعده استنادا إلى ميل طبيعي تضعه المواساة، بهذا الشكل أو ذاك، في قلب كل إنسان»[83]. ولكن إذا كان هذا الميل من نفس طبيعة التخيل والاستلطاف حسب هيوم Hume، فإن حيويته ليست ثابتة، وقوته غير محددة، فليس لها تلك القوة التي لا تنضب التي تمكنها من إغاثة كل الناس حتى أولائك الذين لا نعرفهم بنفس العفوية. إن حدود المواساة يمكن الوصول إليها بسرعة ولا نستطيع أن نطلب من الناس أن يمدوا رحمتهم «إلى ما لانهاية حيث الجهد والتعب يبدوان عند المغيث أكبر من المواساة التي يحسون بها»، فليس من الممكن إذن اعتبار المساعدة واجبا مطلقا يُفرض كلما كان هناك ضرر ما. فلا يمكن أن تكون أكثر من نتيجة لميل أخلاقي، ويجب تحليلها من خلال حدود الاستطاعة. ويمكن استخراجها من مكونين: المكون الأول مكون سلبي، ويتشكل من العناء الذي تكلفه المساعدة (خطورة المرض والمسافة التي يجب اجتيازها في الوقت ذاته: كلما ابتعدنا عن العائلة وعن المحيط المباشر، صعب ضمان الإعانات المادية). والمكون الآخر مكون إيجابي، ومحدد من خلال حرارة المشاعر التي يستثيرها المريض، إلا أنها تتناقص سريعا كلما ابتعدنا عن ميدان الارتباطات الطبيعية التي تحددها العائلة. ففيما هو أبعد من هذه الحدود، التي يرسمها الفضاء والمخيلة وحرارة الميولات – حدود

---

(82) طالب ريكالد Récalde بإنشاء لجنة «من أجل إصلاح شامل للمستشفيات» ثم «لجنة دائمة تعمل بأوامر الملك مهمتها الحفاظ على الأمن والعدل في استعمال الحبوب الخاصة بالفقراء».

(loc. cit., p. 129). Cf. Claud CHEVALIER, Description des avantages d'une maison de santé (1762). DULAURENT, Essai sur les établissements nécessaires et les moins dispendieux pour rendre le service dans les hôpitaux vraiment utile à l'humanité, 1787.

(83) DUPONT DE NEMOURS, Idées sur les secours à donner aux pauvres malades dans une grande ville, 1786, pp. 10-11.

تحيط بهذا الشكل أو ذاك بالعائلة- فإن القوى السلبية وحدها تلعب هنا دورها، والمساعدة لا يمكن اشتراطها: «وهو ما يجعل غوث العائلة، الذي يوحده الحب، أكثر أهمية والأكثر حيوية. . . ولكن. . . كلما كان الغوث بعيدا كانت قيمته أقل، بقدر ما يبدو ثقيلا على الذين يقدمونه».

وبهذا سيخضع الفضاء الاجتماعي الذي يأوي المريض لعملية تجديد. فمنذ القرون الوسطى إلى نهاية المرحلة الكلاسيكية، ظل هذا الفضاء منسجما. فكلما أصاب إنسان مرض أو بؤس سارع الآخرون إلى مساعدته. لقد كان قريبا كونيا من الجميع، وكان بإمكانه في أية لحظة أن يتوجه إلى الجميع. وكلما كان غريبا، وكلما كان وجهه مجهولا،كانت الرموز الكونية التي يحملها حارة. لقد كان هو البئيس، المريض بامتياز الذي يخفي في مظهره المجهول قوة المجد. ولقد قام القرن 18 على العكس من ذلك، بتفكيك ذلك الفضاء، ليكشف عن عالم من الوجوه المتنوعة. لقد وضع المريض داخل وحدة متقطعة: مناطق نشيطة تزخر بحيوية سيكولوجية، ومناطق خامدة ومحايدة لبعدها وجمود القلب. لقد تم تفكيك الفضاء الاجتماعي للمرض وفق اقتصاد للوفاء، بحيث إن المريض لا يشغل بال الجميع، بل فقط أولئك الذين ينتمون إلى محيطه: تجاور في التخيل وقرب في العواطف. إن فضاء الفيلانتروبيا لا يتقابل مع فضاء العمل الخيري، كما يتقابل العالم العلماني مع العالم المسيحي- بل باعتباره بنية أخلاقية وعاطفية غير مترابطة توزع المرضى وفق الميادين المتفرقة للانتماءات في مقابل حقل منسجم، حيث كل حالة بؤس تتوجه إلى أي كان، وهو احتمال اعتباطي ولكنه دال.

ومع ذلك، فالقرن 18 لا يرى في هذا الأمر حدا. بل على العكس من ذلك، فإن الأمر يتعلق بإعطاء المساعدة حيوية طبيعية أكبر، ولكن على أسس اقتصادية أكثر عدالة. وبناء عليه، عوض بناء مستشفيات واسعة يكلف الاعتناء بها مالا كثيرا، نوزع مباشرة مساعدات لعائلات المرضى، فسنكون أمام امتياز ثلاثي. امتياز عاطفي أولا، فرؤية المريض يوميا يجعل العائلة تحافظ على مشاعر الرحمة تجاهه. وامتياز اقتصادي ثانيا، لأنه ليس من الضروري أن نعطي للمريض مأوى وطعاما يتوفر عليه وسط عائلته. وامتياز طبي ثالثا، فالعناية الطبية الصارمة التي تقدم له في المنزل تجنبه المنظر المحزن لمستشفى ينظر إليك فيه الجميع «كهيكل للموت». إن كآبة المنظر المحيط بالمريض، والعدوى المتنوعة والبعد عن كل الأشياء العزيزة عليه، تضاعف من آلامه وقد تأتيه بأمراض لا يمكن العثور عليها فطريا في الطبيعة، لأنها تعد ما يشبه إفرازا خاصا بالمستشفيات. إن وضعية المريض الذي يُدخل المستشفى تتضمن أمراضا خاصة ما يشبه «داء المستشفى»، مريض في النزع الأخير. و«طبيب المستشفى في حاجة لأن يكون بارعا لكي يفلت من خطر التجربة المزيفة

التي يبدو أنها ناتجة عن أمراض اصطناعية يجب أن يقدم لها العلاج في المستشفيات. وبالفعل، لا وجود لمرض في المستشفى خالص كليا»[84]. فكما أن الحجز هو الخالق للفقر، فإن المستشفي خالق للمرض.

إن المكان الطبيعي للشفاء ليس هو المستشفى، بل العائلة، أو على الأقل المحيط المباشر للمريض. وكما أن الفقر يجب أن يُستوعب داخل التبادل الحر لليد العاملة، فإن المرض يجب أن يختفي من خلال العلاجات التي يقدمها الوسط الطبيعي للإنسان بشكل عفوي: «فالمجتمع ذاته لكي يستشعر إحساسا حقيقيا يجب ألا يتدخل كثيرا ويعمل على ألا يعتمد عليه الأفراد، ويترك الأمر للقوى الخاصة للعائلات والأفراد»[85].

إن هذه «القوى الخاصة» هي المطلوبة، وهي التي حاولوا في القرن 18 تنظيمها[86]. فقد كان هناك قانون في انجلترا سُن عام 1722 يمنع كل أشكال المساعدة المنزلية: فالمريض المحتاج يجب أن يدخل المستشفى حيث يصبح، بشكل مستتر، موضوعا لإحسان عمومي. وفي سنة 1796 ظهر قانون جديد يغير هذا الإجراء، الذي اعتُبر «غير صالح وقمعي»، لأنه يمنع بعض الأشخاص الذين يستحقون استقبال مساعدة مناسبة في منازلهم، ويحرم آخرين من «تلقي مواساة خاصة بوضعيتهم في منازلهم». وسيحدد حراس في كل خورنية المعونات التي يمكن أن تمنح للمرضى المحتاجين الذين يفضلون البقاء في منازلهم[87]. وكانت هناك أيضا محاولات لتشجيع نظام الائتمان التعاضدي. ففي سنة 1786 قدم أكلاند Acland مشروعا لـ«لجمعية الصداقة الكونية أو مجتمع الربح»، وهي جمعية ينخرط فيها الفلاحون والصناع ويتلقون، في حالة المرض أو الحوادث، معونات في منازلهم. ويكون في كل خورنية صيدلي يقدم الدواء، تؤدي الخورنية نصف ثمنه، أما النصف الثاني فتؤديه الجمعية[88].

ولقد تخلت الثورة، أو على الأقل في مراحلها الأولى، عن مشاريع إعادة التنظيم المركزي للمساعدة وبناء المستشفيات. فتقرير لاروشفوكو-ليانكور كان مطابقا لأفكار دوبون دونومور الليبرالية، وهو من أتباع تورغو: «إن نظام المساعدات المنزلية أفضل، لأنه يشتمل

---

(84) Ibid.

(85) Ibid., p. 113.

(86) قام بريان Brienne بطلب من تورغو Turgot بتحقيق حول المساعدة في منطقة تولوز، وحرر الخلاصات في 1775 وقرأها في مونتيني. وطالب بمنح المساعدات في المنازل، وأيضا إنشاء مستشفيات لبعض الفئات كالمجانين. (B. N. Fonds français 8129, f° 244-287).

(87) NICHOLLS, The English Poor Laws, II, pp. 115-116.

(88) F. EDEN, State of the Poor, I, p. 373.

على مزايا كثيرة منها تعميم الخير على العائلة كلها، وإحاطة المريض بأحبابه وتمتين الروابط العاطفية الطبيعية من خلال المساعدة العمومية، وبالإضافة إلى ذلك فإن مردوديته الاقتصادية مهمة، فالمريض لن يكلف الدولة سوى نصف ما سيكلفه إدخاله إلى المستشفى»[89].

* * *

لقد كانت هناك حركتان غريبتان عن بعضهما البعض. ولدت الأولى وتطورت داخل الفضاء اللامحدود للحجز: وبفضلها استطاع الجنون الاستقلال بنفسه والتفرد داخل العالم الغامض الذي كان منزويا فيه. وستكون هناك مسافات جديدة ستمكنه من الكشف عن نفسه، هناك حيث لم يكن يُرى سوى اللاعقل. وبينما كانت تحاول كل الوجوه الأخرى التخلص من الحجز، حافظ الجنون على مكانه داخله، كحجرة أخيرة وكآخر شاهد على تلك الممارسة التي كانت أساسية في العالم الكلاسيكي، ولكن معناها يبدو لنا الآن ملغزا.

وكانت هناك حركة أخرى ولدت خارج الحجز. إن الأمر يتعلق بتأمل اقتصادي واجتماعي حول الفقر والمرض والمساعدة. فلأول مرة فُصل المرض في العالم المسيحي، عن الفقر وكل أشكال البؤس.

وباختصار لقد تلاشى كل ما كان يلف الجنون: انفصلت دائرة الفقر عن دائرة اللاعقل. لقد أدرج البؤس ضمن القضايا المباشرة للاقتصاد، وانغمس اللاعقل في الصور العميقة للمخيلة. فلم يعد بينهما رابط. وما سيظهر في نهاية القرن 18 هو الجنون ذاته، مقصيا مازال، تماما كما هو حال الجريمة، ولكنه سيواجه كل القضايا الجديدة التي تطرحها المساعدة للمرضى.

لقد تم تحرير الجنون منذ مدة بعيدة، لأنه تخلص من الأشكال القديمة للتجارب التي كان يحيى داخلها. ولم يتخلص من «حقيقته» بفضل الفيلانتروبيا، ولا بفضل اعتراف علمي ووضعي في نهاية الأمر، لقد تخلص منها من خلال ذلك العمل الطويل الذي أُنجز في البنيات التحتية للتجربة: ليس في المكان الذي ينظر فيه إلى الجنون باعتباره مرضا، بل هناك حيث كان مرتبطا بحياة الناس وتاريخهم، هناك حيث يعيشون فعلا بؤسهم وحيث تقض مضاجعهم استيهامات اللاعقل. ففي هذه المناطق الغامضة تشكلت المقولة الحديثة للجنون. لم يكن هناك امتلاك جديد للمقولات، بل تم «اكتشافها» إذا شئنا، في حدود أنه بفضل هذا التراجع، وبفضل هذه المسافة، بدأ الإحساس بوجوده المقلق - لقد كان هناك عمل «للتمييز» جعل الجنون يبدو معزولا داخل وجه اللاعقل الكبير والجلي والمدمر، سنوات قبل إصلاح بينال وتوك.

---

(89) LA ROCHEFOUCAULD-LIANCOURT (Procès-verbal de l'Assemblée nationale, t. XLIV), pp. 94-95.

الفصل الثالث

في الاستعمال الجيد للحرية

ها هو الجنون قد تحول إلى مجرد عزلة: ليس عزلة صارخة، وبمعنى ما مجيدة، كما كانت عليه الحال إلى حدود عصر النهضة، بل عزلة أخرى، عزلة غريبة وصامتة، تفصل الجنون شيئا فشيئا عن الخليط البشري الذي كان يحيى معه في دور الحجز، وتحاصره باعتباره منطقة محايدة وفارغة.

لقد اختفت بداهة الحجز في القرن 18 كما اختفت الوحدة الشاملة التي كان يُنظر إليه من خلالها دون عناء، واختفت تلك الخيوط التي تشد أجزاءه داخل اللحمة المتصلة للاعقل، وظلت الصرامة الإنسانية في معاملة المجانين حية. لقد تحرر الجنون، وتم ذلك قبل بينال بكثير، ولكنه لم يتحرر من الإكراهات المادية التي وضعته في الزنازين، بل من استعباد أكثر إكراها، وأكثر حسما ربما، ذلك الإكراه الذي جعله يعيش تحت هيمنة قوة غامضة. فقبل الثورة ذاتها كان الجنون حرا: كان حرا في تصور يضفي عليه طابعا فرديا، وحرا في التعرف على وجوهه الخاصة، وعلى كل العمل الذي سيحوله إلى موضوع.

لقد أصبح الجنون بين جدران الحجز المهترئة، وقد تُرك وحيدا ومفصولا عن روابطه القديمة، مثيرا للقلق، لقد بدأ يضع أسئلة لم يسبق له أن صاغها من قبل.

لقد أقلق المشرع في المقام الأول، ذاك الذي لم يكن في مقدوره رفض التصديق على نهاية الحجز، ولم يعرف في أي فضاء اجتماعي سيضع الجنون، بعد اختفاء الحجز - هل سيضعه في السجن أم في المستشفى أم بين أيدي المساعدة العائلية. فالإجراءات التي اتخذت مباشرة قبل الثورة أو في مراحلها الأولى تعكس هذا التردد.

لقد طلب بروتاي Breteuil في دوريته حول «الأوامر الملكية» من المقتصدين أن يحددوا له طبيعة الأمر بالحبس في كل دور الحجز، وما هي التهمة التي تبرر هذا الحبس. يجب إطلاق سراح «الذين لم يفعلوا أي شيء يبرر قسوة الأحكام الصادرة في حقهم، كارتمائهم في أحضان حياة الانحلال والانحراف والتبذير»، بعد قضائهم سنة أو سنتين في

السجن. وعلى العكس من ذلك يجب الاحتفاظ «بالمساجين المختلين عقليا، أولئك الذي حرمهم بَلَهُهم عن ممارسة حياة طبيعية، أو أولئك الذين يشكل سخطهم خطرا على غيرهم، والتأكد من أن حالتهم هي ذاتها لم تتغير، وفي هذه الحالة سيستمر حبسهم طالما أن حريتهم قد تسبب أضرارا للمجتمع أو إحسانا يسيء لهم»[1]. إن الأمر يتعلق بمرحلة أولى: التقليص ما أمكن من ممارسة الحجز فيما يتعلق بالأخطاء الأخلاقية، والصراعات العائلية، والمظاهر التافهة للانحلال، لكن مع الحفاظ على قيمته المبدئية وعلى دلالاته الأساسية: حبس المجانين. إنها اللحظة التي استولى فيها الجنون على الحجز، في الوقت الذي كان فيه هذا الأخير يتخلص من أشكاله النفعية الأخرى.

أما المرحلة الثانية فهي مرحلة التحريات الكبرى التي أمرت بها الجمعية الوطنية والمجلس التأسيسي مباشرة بعد الإعلان عن حقوق الإنسان: «لا يمكن القبض على أحد أو حبسه إلا في الحالات التي يحددها القانون ووفق الأشكال المعمول بها. . . إن القانون يجب ألا يقبل إلا بالأحكام التي تتطلبها الضرورة القصوى، ولا يمكن معاقبة أحد إلا استنادا إلى قانون صريح ومصادق عليه قبل ارتكاب الجنحة ومطبق بشكل شرعي». لقد ولى زمن الحجز. وما تبقى هو فقط حبس يختلط فيه الآن المجرمون المحكومون أو المتهمون بالجنون. ولقد عينت لجنة التسول والجمعية التأسيسية خمسة أشخاص[2] من أجل زيارة دور الحجز في باريس. وقدم الدوق دولاروشفوكو-ليانكور تقريرا (ديسمبر 1789)، يؤكد فيه من جهة، أن وجود المجانين في السجون يعطي طابعا منحطا لهذه المؤسسات، وقد يحط من القيمة الإنسانية للمحبوسين، فالخلط الذي كان مسموحا به يبرهن على استخفاف السلطات العمومية ورجال القضاء: «إن هذا الاستخفاف بعيد كل البعد عن الرحمة المتنورة والمهتمة بالمصاب الذي يبرر العطف والحنان والمواساة الممكنة. . . فهل يمكن، ونحن نحاول غوث البؤس، أن نقبل بانحطاط الإنسانية»[3]؟

فإذا كان المجانين يقبلون هؤلاء الذين وضعوا معهم عن استهتار، فإنهم يستحقون حجزا خاصا بهم، حجزا لن يكون طبيا ولكن يجب أن يكون على شكل مساعدة أكثر فعالية وأكثر لطفا: «فمن بين كل المصائب التي لحقت الإنسانية، يشكل الجنون أكثر

---

(1) Circulaire aux intendants (mars 1784) ; cité in FUNCK-BRENTANO, Les lettres de cachet à Paris, p. XLII.

(2) Le duc de Liancourt, le curé de Sergy, le curé de Cretot, députés ; Montlinot et Thouret, « agrégés externes au travail du Comité » ; cf. Rapport au Comité de mendicité, loc, cit., p. 4.

(3) Loc. cit., p.47.

الحالات التي يجب أن تثير الاحترام والشفقة، فلهذه الحالة يجب أن تتوجه أغلب العلاجات، وإذا كان الشفاء مستحيلا فالوسائل المتبقية هي اللطف والمعاملة الحسنة التي يمكن أن يمنح هؤلاء البؤساء حياة محتملة.»[4] إن وضع الجنون في هذا النص يبدو غامضا: يجب أن نحمي نزلاء الحجز من أخطاره، وتمتيعه بمساعدة خاصة.

وفي المرحلة الثالثة، ظهرت سلسلة من الظهائر ما بين 12 و16 مارس 1790. لقد وضع إعلان حقوق الإنسان موضع التطبيق العملي: «في ظرف 6 أسابيع، وابتداء من هذا الظهير، سيطلق سراح كل الأشخاص المعتقلين في القصور والدور الدينية والسجون ومخافر الشرطة أو باقي المعتقلات تطبيقا لأمر ملكي أو بأمر من السلطة التنفيذية، إلا من كان محكوما وقبض عليه من طرف السلطة القضائية، أو كانت ضده شكوى في المحكمة بسبب جريمة كبيرة، عقوبة بدنية، أو اعتقل بسبب جنونه». إن الحجز سيخصص، بصفة نهائية، لفئة من المتقاضين وللمجانين. ولهؤلاء سيخصص وضع خاص: «إن الأشخاص الذين اعتقلوا بسبب الجنون سيستجوبون، لمدة ثلاثة أشهر، ابتداء من نشر هذا المرسوم، وبناء على طلب الوكيل العام، من طرف القضاة وفق ما هو معمول به، وبأمر من هؤلاء القضاة سيزورهم الأطباء الذين سيقدمون، تحت حماية مدراء المقاطعات، تقريرا حول وضعيتهم، وسيطلق سراحهم أو معالجتهم في المستشفيات المخصصة لهذا الغرض»[5]. ويبدو أن هذا الاختيار هو الذي تم تبنيه. ففي 29 مارس 1790 قام بايي Bailly وديبورت-دوتارتر Duport-Dutertre وإداري من الشرطة بزيارة سالبتريير لتحديد الطريقة التي من خلالها يجب تطبيق هذا المرسوم[6]، وقاموا بالزيارة نفسها إلى بيساتر. ذلك أن الصعوبات كانت جمة، ومنها غياب مستشفيات خاصة بالمجانين، أو على الأقل قادرة على استقبالهم.

وأمام هذه الصعوبات المادية، يضاف إليها الكثير من الغموض النظري، بدأت مرحلة طويلة ساد فيها الكثير من التردد[7]. كان الجميع يطالب الجمعية الوطنية بإصدار نصوص

---

(4) Rapport au Comité de mendicité, p. 78. Résumant ses travaux à la fin de la Constituante, le comité demande la création « de deux hôpitaux destinés à la guérison de la folie » (cf. TUETEY, L'Assistance publique à Paris pendant la Révolution, t. I, Introduction, p. XV).

(5) Art. IX du décret.

(6) Cf. Moniteur du 3 avril 1790.

(7) نقاشات كثيرة حول مصير مجانين المستشفيات. مثلا في ملجئ تولوز رفض وزير الشرطة لدواعي أمنية التحرير الذي كان يمنحه وزير الداخلية بسبب بؤس المستشفى و «العلاج المكلف».
(Archives nationales F 15, 339).

تحمي الناس من المجانين قبل تشييد المستشفيات الموعود بها. وكان هناك تراجع، وسيكون هذا التراجع بالغ الأهمية بالنسبة للمستقبل، فقد خضع المجانين لإجراءات مباشرة لم تكن خاضعة لأية مراقبة ولا يمكن تطبيقها إلا على المجرمين الخطرين، بل لا يمكن اتخاذها ضد الحيوانات الضارية ذاتها. فقانون 16-24 غشت 1790: «يضع بين يدي سلطات المجالس البلدية... مهمة السهر على تفادي أو معالجة الأحداث الأليمة التي يمكن أن يتسبب فيها الحمقى أو الساخطون الذين يتمتعون بالحرية أو هيجان حيوانات فتاكة ومتوحشة»[8]. إن قانون 22 يوليوز 1791 يشدد هذا الإجراء من خلال جعل العائلة مسؤولة عن حراسة المستلبين، ومن خلال تمكين السلطات المحلية من اتخاذ كل الإجراءات المناسبة: «على العائلة أن تسهر على حياة الحمقى، عليها أن تمنعهم من الخروج والتسكع في الشوارع، وتحرص على ألا يرتكبوا أية مخالفة تسبب الفوضى. وعلى السلطات المحلية العمل على تفادي السلبيات الناتجة عن إهمال الخواص لواجباتهم». فمن خلال هذه الطريقة التي تحتال على تحريرهم، عاد المجانين إلى وضعهم الحيواني، ولكن هذه المرة من خلال القانون، وهو وضعهم السابق في الحجز. لقد أصبحوا حيوانات ضارية في مرحلة اعترف فيها الأطباء بأنهم حيوانات هادئة[9]. وعلى الرغم من أن هذه الإجراءات تمت تحت مراقبة السلطات، فإن المشاكل لم تحل مع ذلك. فلم تظهر المستشفيات الخاصة بالمستلبين بعد.

وانهالت الطلبات على وزارة الداخلية. ولقد أجاب دولوسار Delesart مثلا على واحد منها قائلا: «أحس يا سيد بما تحسون به، وكم سيكون هاما التعجيل بتخصيص مؤسسات لهؤلاء الحمقى البؤساء... ولا أملك تجاه غياب هذه المؤسسة التي فرضت علينا وضع الحمقى في سجون عدة في منطقتكم، سوى إخراجهم من هذه الأماكن التي لا تليق بحالتهم وتحويلهم مؤقتا، إذا كان ذلك ممكنا، إلى بيساتر. ومن اللائق، من أجل هذا، أن تراسل إدارتكم باريس للتشاور في الأمر حول الوسائل التي تمكن من قبولهم في هذه الدار، حيث مصاريف العناية بهم تؤديها جهتكم، أو البلديات التي ينتمي إليها هؤلاء البؤساء إذا كانت عائلاتهم غير قادرة على دفع هذه المصاريف»[10]. لقد أصبح بيساتر إذن أكبر مركز يبعث إليه كل الحمقى، خاصة منذ أن أغلق سان لازار أبوابه. ونفس المصير

---

(8) Titre XI, art. 3.

(9) هذه الإجراءات مازالت موجودة في القانون الجنائي الذي يحال عليه في دورية 30 فريكدور السنة XII، 17 سبتمبر 1804

(10) رسالة من وزير الداخلية (5 ماي 1791) إلى شالان النائب العام ومسؤول بقسم سانت واز. (Pièce manuscrite, citée par LALLEMAND, loc. cit., IV II, p. 7 note 14).

تلقته النساء في سالبيترير: ففي سنة 1792 نقلت إليه 200 مجنونة كن، خمس سنوات من قبل، في دار الرهبان الكبوتشية في زنقة سان جاك[11]. أما في المناطق البعيدة، فلم يكن واردا إرسال المستلبين إلى المستشفيات العامة القديمة. فقد كان يحتفظ بهم في أغلب الأحيان في السجون، كما هي مثلا حالة قلعة ها Ha، في قصر أنجرز وبيلفو. ولقد كانت الفوضى عامة واستمرت طويلا، حتى قامت الإمبراطورية من جديد. ويعطي أنطوان نوديي Antoine Nodier بعض التفاصيل عن بيلفو. «يصدح البوق كل يوم ليعلن عن معركة ضارية بين النزلاء. ويهرع الحراس إلى مكان المعركة. وقد كانت تركيبة الحراس من نفس التركيبة الحالية وكانوا محط استهزاء المتصارعين. ويُطلب من إداريي البلدية التدخل من أجل تهدئة الأوضاع، فيسخر هؤلاء من سلطتهم، ويشتمونهم ويشنعون بهم. فلم تعد هذه الدار دارا للعدالة والاعتقال...»[12].

وكانت الفوضى أيضا سائدة في بيساتر، إن لم تكن أكثر استفحالا. لقد وضع فيه سجناء سياسيون، وكان يتم التستر فيه على المتهمين المتابعين، وكان هناك البؤس، والناس يتضورون جوعا بسبب المجاعة. ولم تكف الإدارة عن الاحتجاج، كانت تطالب بفصل المجرمين عن باقي السجناء، وما هو مهم في هذا المجال هو اقتراح البعض إضافة المجانين إلى المجرمين. وفي 9 برومير من العام III كتب مقتصد بيساتر إلى «المواطن غرانبري Grandpré والمواطن أوسموند Osmond وهما عضوان في اللجنة الإدارية للمحاكم»: «أوضح لكما أنه ونحن نعيش مرحلة شعارها الإنسانية، ما زال يتعايش في مارستان واحد الفقر والجريمة، فلا يمكن لأي أحد ألا يشعر بالتقزز من هذا المشهد»، فهل من الضروري أن نذكر بمجازر سبتمبر والهروب المتواصل من هذه الدور؟[13]، والمشهد الذي كان يعاينه الأبرياء لمساجين مكبلين، يلقون بسلاسلهم في الهواء؟ فلم يكن أمام أنظار الفقراء والعجزة المحتاجين «سوى القيود والقضبان والشبابيك. ولنضف إلى هذا أنين السجناء الذين داهموهم أحيانا في غرفهم... واستنادا إلى هذا أطالب، بمساعدة هيئات جديدة، أن يستبعد السجناء من بيساتر، ولا يترك فيه سوى الفقراء، أو يستبعد الفقراء لكي لا يبقى فيه سوى السجناء». وإليكم الآن ما هو حاسم في الأمر، إذا أدركنا أن هذه الرسالة كتبت في أوج الثورة، بعد تقرير كابانيس بفترة طويلة، وشهور عديدة بعد أن

---

(11) Cf. PIGNOT, Les Origines de l'hôpital du Midi, pp. 92-93.

(12) Rapport du commissaire du gouvernement Antoine Nodier, auprès des Tribunaux, 4 germinal, an VIII. Cité in Léonce PINGAUD, Jean de Bry. Paris, 1909, p. 194.

(13) حسب مذكرات الأب ريشار جيء ب400 سجين سياسي في يوم واحد إلى بيساتر. (Fos 49-50)

«حرر» بينال، وفق ما تقتضيه التقاليد، مجانين بيساتر[14]: «من الممكن ترك المجانين في الحالة الأخيرة في بيساتر، فهم عينة أخرى من البؤساء تسبب آلاما كبيرة للإنسانية. . . فسارعوا أيها المواطنون أنتم الذين تقدرون الإنسانية لتحقيق حلم جميل، ولتكونوا مقتنعين من الآن أن الإنسانية لن تنسى لكم هذا الصنيع»[15]. فبقدر ما كان الغموض كبيرا في هذه المرحلة، كان من الصعب، في مرحلة يعاد فيها تقدير «الإنسانية»، تحديد الموقع الذي يجب أن يحتله الجنون، ومن الصعب أيضا وضعه في فضاء اجتماعي كان في طور إعادة البناء.

* * *

غير أننا تجاوزنا، في هذه الكرونولوجيا البسيطة ذاتها، التاريخ التقليدي الخاص بالإصلاح الكبير. فالإجراءات التي اتخذت من سنة 1780 إلى سنة 1793 تمكننا من الإحاطة بالمشكل: إن اختفاء الحجز ترك الجنون تائها داخل الفضاء الاجتماعي، وأمام هذا الخطر الداهم، رد المجتمع بمجموعة من القرارات الطويلة المدى، قرارات متطابقة مع نموذج كان في طور الولادة- إنشاء دور خاصة بالحمقى - ومن جهة ثانية، من خلال إجراءات عاجلة تمكنه من التحكم في الجنون بالقوة - وهي الإجراءات القمعية، إذا كنا نود قياس هذا التاريخ من خلال حدود التقدم.

إنه وضع غامض، ولكنه بالغ الدلالة على الارتباك الذي كان سائدا، وتشهد عليه الأشكال الجديدة لتجارب كانت في طور الولادة. ومن أجل فهمها يجب التحرر من كل ثيمات التقدم ومن كل منظور وغائية. إذا تخلصنا من هذا إلاختيار، كان بإمكاننا تحديد البنيات العامة التي تدرج أشكال التجربة ضمن حركة غير محددة ومفتوحة فقط على الاستمرارية وعلى امتدادها، ولاشيء يمكن أن يوقفها، ونحن أيضا لا يمكن أن نفعل ذلك.

يجب إذن أن نتحاشى، بدقة، البحث في السياق الزمني الذي تم فيه إصلاح بينال وتوك، عن شيء يمكن أن يشكل حدثا: حدوث اعتراف وضعي بالجنون، وحدوث تعامل إنساني مع المستلبين. ويجب أن نترك لأحداث تلك المرحلة وللبنيات التي تسندها الحرية القيام بمسخها الخاص. لقد تشكلت في هذه السنوات صور حاسمة، وهي صور تمت

---

(14) تسلم بينال وظيفته في بيساتر في 11 سبتمير 1793 وعين في سالبتريير في 13 ماي 1795.
(24 floréal, an III).

(15) Lettre de Létourneau, économe de la Maison des Pauvres de Bicêtre aux citoyens Osmond et Grand Pré. Cité in TUETEY, L'Assistance publique à Paris pendant la Révolution, t. III, pp. 360-362.

على هامش الإجراءات القانونية، على مستوى المؤسسات، وفي ذلك النقاش اليومي حيث كان يتصارع المجنون وغير المجنون، ويتصالحان ويعترفان ببعضهما البعض. لقد قادت هذه الصور إلى «الطب العقلي الوضعي»، ومنها انبثقت أساطير الاعتراف الموضوعي والطبي بالجنون، وهي التي بررتها بعد ذلك بتكريسها كاكتشافات وتحرير للحقيقة.

وعلى الرغم من ذلك، لا يمكن وصف هذه الصور من خلال حدود معرفية. فهي تقع فيما هو أبعد من ذلك، في ذلك الفضاء حيث المعرفة قريبة من مواقفها ومن طابعها الأليف، ومن كلماتها الأولى. ثلاث بنيات كانت دون شك حاسمة في ذلك:

1 - ففي إحداهن اختلط الفضاء القديم للحجز الذي تقلص الآن وأصبح محدودا، بفضاء طبي تكون حديثا ولم يستطع التطابق معه إلا من خلال تغييرات وعمليات تطهير متتالية.

2 - بنية أخرى أقامت بين الجنون ومن يتعرف عليه ويحرسه ويحكم عليه، رابطا جديدا، محيَّدا، ويبدو خاليا من كل تواطؤ ويندرج ضمن النظرة الموضوعية.

3 - أما في الثالثة فقد وجد المجنون نفسه في مواجهة المجرمين، ولكن ليس في فضاء الخلط ولا ضمن فضاءات اللامسؤولية. إنها بنية ستمكن الجنون من استيطان الجريمة دون أن يذوب فيها، وستبيح للإنسان العاقل الحكم على الجنون وتوزيعه وفق أشكال أخلاقية جديدة.

يجب دراسة هذه البنيات استنادا إلى تاريخ التشريع الذي حاولنا رسم مراحله.

* * *

لقد ظل الفكر الطبي وممارسة الحجز غريبين عن بعضهما البعض لفترة طويلة. فبينما كانت المعرفة الخاصة بالأمراض العقلية تتطور استنادا إلى قوانينها الخاصة، كانت هناك تجربة ملموسة آخذة في التشكل حول الجنون في العالم الكلاسيكي- تجربة كان الحجز رمزها وأساسها. ففي نهاية القرن 18 اقتربت هاتان الصورتان من بعضهما البعض، ضمن محاولة لتوحد أولي. لا يتعلق الأمر باستنارة، ولا يتعلق حتى بوعي يكون قد كشف، ضمن تبادل معرفي، عن أن المحتجزين كانوا مرضى، بل يتعلق بعمل غامض تواجه داخله الفضاء القديم للإقصاء المنسجم والوحيد التكون والمحدود بدقة، بذلك الفضاء الاجتماعي للمساعدة التي شرع القرن 18 في تفكيكه، وحوله إلى كيان متعدد الأشكال، وجزأه وفق الأشكال السيكولوجية والأخلاقية للإخلاص.

ولم يكن هذا الفضاء متلائما مع المشاكل الخاصة بالجنون. فإذا كان قد فُرض على الفقراء الأصحاء العمل، وكلفت العائلات بالعناية بالمرضى، فإن هذا لا يعني ترك

المجنون يمرح وسط المجتمع. فأقصى ما يمكن فعله هو تركه في الفضاء العائلي، ويُحظر على الخواص ترك الحمقى الخطرين يتحركون بحرية. إلا أن الحماية لا يقوم بها سوى جانب واحد، وبشكل بالغ الهشاشة. فبقدر ما كان المجتمع البورجوازي يشعر أنه بريء أمام البؤس، كان يعترف بمسؤوليته أمام الجنون، ويحس أن عليه أن يحمي الإنسان الفقير. ففي المرحلة التي أصبح فيها المرض والفقر، لأول مرة في العالم المسيحي، شيئين خاصين، ولا ينتميان سوى إلى الأفراد أو العائلات، اكتسب الجنون، استنادا إلى الواقعة نفسها، وضعا عموميا وتم تحديد فضاء للاعتقال يحمي المجتمع من أخطاره.

إن طبيعة هذا الحبس ليست معروفة بعد. لا أحد يدري هل سيكون قريبا من الإصلاحية أو الاستشفاء. شيء واحد مؤكد الآن: لقد وجد المجنون نفسه، في اللحظة التي كان يتهاوى فيها الحجز واستعاد الخاضعون للإصلاح حريتهم، وعاد البؤساء إلى عائلاتهم، في نفس وضعية السجناء الموقوفين أو المحكومين، وفي نفس وضعية الفقراء أو المرضى الذين لا أهل لهم. ويؤكد لاروشفوكو-ليانكور في تقريره أن الإعانة المنزلية يمكن تطبيقها على أغلبية الموجودين في المستشفيات في باريس. «فـ 8000 من بين 11000 فقير يمكن أن يستفيدوا من الإعانة، أي الأطفال والأشخاص من الجنسين الذين ليسوا سجناء ولا حمقى ولا مشردين»[16]. فهل تجب معاملة المجانين كباقي السجناء، ووضعهم في بنية سجنية؟ أم معاملتهم كمرضى بعيدين عن عائلاتهم وشملهم بعطف عائلي؟ سنرى بالضبط ماذا فعل توك وبينال من خلال تحديد صورة نمطية للمارستان الحديث.

إلا أن الوظيفة المشتركة والشكل المختلط لهذين النوعين من الحبس لم يكونا قد اكتشفا بعد. ففي اللحظة التي نشبت فيها الثورة كانت تتصارع سلسلتان من المشاريع: البعض يحاول إحياء الوظائف القديمة للحجز من خلال أشكال جديدة - ما يشبه الطهارة الهندسية والعقلانية التي أصابها الهذيان - وستكون خاصة بالجنون والجريمة. والبعض الآخر سعى، على العكس من ذلك، إلى العمل من أجل تحديد وضع استشفائي للجنون يحل محل العائلة العاجزة. ولا يتعلق الأمر بصراع بين الفيلانتروبيا والهمجية، بممارسة ضد النزعة الإنسانية الجديدة. بل يتعلق بمحاولات غير ناضجة من أجل تحديد الجنون يقوم بها كل مجتمع يبحث عن التطهر، في مرحلة سقط فيه رفقاؤه القدامى - الفقر والانحلال والمرض- ضمن دائرة الحقل الخاص. يجب أن الجنون مكانا ما في فضاء اجتماعي أعيدت بنيته.

لقد حلم الكثيرون، في المرحلة التي كان الحجز يفقد فيها معناه، بدور مثالية

---

(16) LA ROCHEFOUCAULD-LIANCOURT, loc. cit., p. 95, souligné par nous.

للإصلاح، تشتغل دون عوائق ولا سلبيات وفي كمال صامت، بناء «بيساتر» لا يوجد إلا في الحلم، حيث كل ميكانيزمات الإصلاح يمكن أن تشتغل في حالتها الصافية. فلا وجود فيه لأوامر ولا عقاب، قياس دقيق للأحكام، هرم منظم من الأعمال والعقوبات - أفضل ما هو ممكن في عالم الشر. وهذه القلاع المثالية كان الحلم بأن تكون بلا تماس مع العالم الواقعي: مغلقة كلية على ذاتها، وتقتات من مصادر الداء فقط، ضمن اكتفاء ذاتي يحذر العدوى ويبدد الرعب. إنها ستشكل، ضمن كونها المصغر المستقل، صورة عكسية للمجتمع: عيوب وإكراه وعقاب، أشكال تعكس كالمرآة عالم الفضيلة والحرية والمكافأة التي تدخل السعادة إلى قلوب الناس.

ولقد رسم بريسو Brissot مثلا دارا فاضلة للإصلاح وفق صرامة هندسية هي في الوقت ذاته معمارية وأخلاقية. فكل جزئية من الفضاء تشتمل على قيمة رمزية لجحيم اجتماعي دقيق. فجناحان من أجنحة البناء يجب أن يكونا مربعين وسيخصصان للداء في أشكاله الخفيفة: النساء والأطفال من جهة، وأصحاب الديون من جهة ثانية. وستعطى لهم: «الأسرة والطعام المقبول». وستكون غرفهم في مواجهة الشمس والمناخ اللطيف. ومن جهة البرد والريح، سيوضع «المتهمون بالجرائم الكبرى»، ويوضع معهم المنحلون وأصحاب القلاقل وكل الحمقى «المخلون بالنظام العام». وسيقوم القسمان الأولان بأعمال مجدية للصالح العام. أما القسمان الأخيران فستخصص لهما أعمال تضر بالصحة التي يضطر أحيانا بعض الشرفاء إلى القيام بها. «فالأعمال ستوزع تناسبيا مع القوة أو الرقة، ومع طبيعة الجريمة الخ. وهكذا سيقوم المشردون والمجرمون والمنحلون بتفتيت الأحجار وصقل المرمر ومزج الصباغة، ويقومون بالعمليات الكيمائية المهددة عادة لحياة المواطن النزيه». وفي هذا الاقتصاد الرائع، يكتسب العمل فعالية مزدوجة، إنه ينتج من خلال التدمير - العمل الضروري للمجتمع الخارج من رحم موت العامل ذاته غير المرغوب فيه. فالحياة القلقة والخطيرة للإنسان انتقلت إلى وداعة الشيء. فكل هذه الحالات الشاذة في حياة الحمقى اتسقت أخيرا على السطح المصقول للمرمر. إن الثيمات الكلاسيكية للحجز وصلت هنا إلى كمالها الكلي: لقد أقصي المحتجز إلى حد الموت، ولكن كل خطوة يخطوها إلى أن يصل إلى هذه الموت تصبح، ضمن هشاشة كلية، مجدية لسعادة المجتمع الذي أُقصي منه[17].

---

(17) BRISSOT DE WARVILLE, loc. cit., pp. 183-185.

ويجب أن نسجل أن صاد كتب أو نوى كتابة «محاولة حول الحكم بالإعدام، متبوعة بمشروع حول الاستعمال النافع للمجرمين».

(Portefeuille d'un homme de lettre, cité par G. LELY, Vie du marquis de Sade, t. II, p. 343.

فعندما اندلعت الثورة، لم تكن أحلام من هذا النوع قد تبددت. فحلم موسكيني Musquinet منبثق من هندسة مشابهة، ولكن دقة الرموز عنده كانت أكثر غنى. قلعة بأربعة جوانب، وكل عمارة تتكون من أربعة أدوار مشكلة هرما للعمل. إنه هرم معماري: ففي الأسفل حرفة للندف والخياطة، وفي الأعلى «تعد مصطبة تستعمل من أجل جمع السلاسل لتحويلها إلى قيود»[18]. وهرم اجتماعي: يجمع المحتجزون على شكل فيالق، كل فيلق مكون من 12 فردا يحكمهم قائد. وهناك حراس يراقبون عملهم. وهناك مدير يترأس الكل. وهناك تراتبية قائمة على الاستحقاق تنتهي إلى التمتع بالحرية. فكل أسبوع «يتوصل أحذق العمال من السيد المدير بجائزة ترس من 6 جنيهات، والذي يحصل ثلاث مرات على الجائزة سيطلق سراحه»[19]. هذا فيما يتعلق بميدان العمل والفائدة، فقد تم الوصول إلى التوازن العادل: إن عمل المحتجز يشكل قيمة تجارية عند الإدارة وهو عند السجين قيمة لشراء الحرية. منتوج واحد ونسقان للربح. ولكن هناك أيضا عالم الأخلاق، الذي يرمز له بالمحراب الكنسي، الذي يجب أن يكون في وسط المربع المشكل من العمارات. على الرجال والنساء الحضور إلى الصلاة كل أحد، والانتباه إلى الخطبة «التي يكون موضوعها دائما الدعوة إلى التوبة عما فعل السجناء في حياتهم الماضية، وتنبيههم على أن الانحلال والعطالة يحولانهم إلى كائنات بائسة في هذه الحياة ذاتها... وتنبيههم إلى ضرورة تغيير سلوكهم مستقبلا»[20]. إن السجين الذي سبق له أن فاز بالجائزة ويكون قريبا من موعد إطلاق سراحه ويصدر منه ما يشوش على الصلاة، أو «يصيب سلوكه خلل ما» يفقد مباشرة ما حصل عليه سابقا. فالحرية ليس لها ثمن تجاري، إن لها قيمة أخلاقية، ويجب الحصول عليها من خلال الفعل الفاضل. فالسجين إذن يوجد في ملتقى مجموعتين: الأولى اقتصادية تتشكل من العمل ومنتوجه وما يدره من فائدة، أما الثانية فأخلاقية خالصة وتتكون من الفضائل، الرقابة والمكافأة. وعندما تتطابق المجموعتان ضمن عمل كامل، هو في الوقت ذاته عمل أخلاقي، حينها يستعيد المحتجز حريته. إن دار الإصلاح ذاتها، ذلك «البيساتر الكامل»(*) سيكون له تبرير مزدوج: فهو بالنسبة للعالم الخارجي ليس سوى ربح، ذلك العمل غير المؤدى عنه، يقدره موسكيني في 500000 جنيه في السنة من عمل 400 عامل. وهو بالنسبة للعالم الداخلي الذي يحتجزه يمثل تطهيرا

---

(18) MUSQUEINET DE LA PAGNE, Bicêtre réformé, ou l'établissement d'une maison de discipline, Paris, 1790, pp. 10-11.

(19) Ibid., p. 26.

(20) Ibid., p. 27.

(*) Ce bicetre parfait إشارة إلى المؤسسة السجينة الفرنسية الشهيرة التي تحمل هذا الاسم.

أخلاقيا لا مثيل له: «لا وجود لإنسان فاسد لا يمكن إصلاحه، إن الأمر يتعلق بتنبيهه إلى مصالحه الحقيقية، ولا يجب الحد من أهليته العقلية من خلال عقاب لا يحتمل وفوق طاقة الضعف الإنساني»[21].

وفي هذه النقطة نكون قريبين من الأشكال الأسطورية القصوى للحجز. إنه يتطهر ضمن خطاطة معقدة حيث تطفو إلى السطح كل نواياه. ويصبح بكل سذاجة ما كان عليه بشكل غامض: مراقبة أخلاقية للمحتجزين، نفع اقتصادي للآخرين، ويتفكك منتوج العمل المنجز بكل صرامة: من جهة هناك الربح الذي يعود كلية إلى الإدارة، وتبعا لذلك إلى المجتمع، ومن جهة ثانية المكافأة التي يستفيد منها العامل على شكل تزكية أخلاقية. إن الأمر شبيه بحقيقة كاريكاتورية لا تشير فقط إلى الشكل الذي يود أن يكون عليه المارستان، بل إلى الأسلوب الذي من خلاله يقيم كل وعي بورجوازي روابط بين العمل والربح والفضيلة. إنه النقطة التي يميل فيها تاريخ الجنون نحو الأسطورة، حيث يتم التعبير عن العقل واللاعقل في الوقت ذاته[22].

فمع هذا الحلم بعمل يتم داخل زهد أخلاقي، وذاك الحلم بعمل تكون إيجابيته في موت من يقوم به، يصل الحجز إلى حقيقة قصوى. إن مشاريع من هذا النوع لا تهيمن عليها سوى كثرة الدلالات السيكولوجية والاجتماعية، يهيمن عليها نسق من الرموز الأخلاقية حيث الجنون يتخذ مستوى واحدا، إنه ليس سوى فوضى ولاانتظام وخطأ غامض- خلل يصيب الإنسان ويشوش على الدولة ويخرج عن الأخلاق. ففي اللحظة التي أدرك فيها المجتمع البورجوازي جدوى الحجز وحرر تلك الوحدة البديهية التي جعلت اللاعقل حساسا في العصر الكلاسيكي، بدأ الحلم بعمل خالص- يعد عنده ربحا خالصا، وهو عند الآخرين موت وخضوع أخلاقي فقط- حيث إن كل ما هو غريب في الإنسان سيتم إسكاته وقمعه.

* * *

لقد أحس الحجز نفسه منهكا وسط هذه الأوهام. لقد أصبح شكلا خالصا، يتربع وسط شبكة من المنافع الاجتماعية، واتضح أنه بالغ الخصوبة. إن كل هذه الصياغات الأسطورية عمل عبثي، فهي تستعيد، ضمن هندسة عجائبية، ثيمات حجز مدان بشكل مسبق. ومع ذلك، فإن هذا العمل كان يحاول تعويض قيمته الإقصائية بقيمة إيجابية من

---

(21) Ibid., p. 11.

(22) يجب ألا ننسى أن موسكاني Musquinet قد احتجز في بيساتر تحت النظام السابق، وحكم من جديد وسجن أيام الثورة، فاعتبر أحيانا مجنونا وأحيانا أخرى مجرما.

خلال تطهيره لفضاء الحجز من كل تناقضاته الواقعية، ومن خلال جعله قادرا، على الأقل على مستوى المخيال، ممتثلا لمقتضيات المجتمع. إن هذه المنطقة التي شكلت دائرة سلبية متاخمة لحدود الدولة كانت تود أن تصبح وسطا مكتظا، حيث يستطيع المجتمع التعرف على نفسه ويضع قيمه للتداول. وفي هذه الحدود، فإن أحلام بريسو وموسكيني لها علاقة بمشاريع أخرى يعطيها همها الفلانتروبي والاهتمامات الطبية الأولى معنى عكسيا.

وعلى الرغم من أن هذه المشاريع ظهرت في الفترة نفسها، إلا أنها كانت تختلف من حيث أسلوبها. فهنا يسود تجريد حجز منظورا إليه من خلال أشكاله الأكثر عمومية دون إحالة على المحتجز الذي كان بالأحرى الذريعة والمادة الضرورية لوجوده. أما في الحالة الثانية، فالأمر على العكس من ذلك منصب على المحتجزين وخصوصياتهم وخاصة ذلك الوجه المميز للجنون في القرن 18، فبقدر ما كان الحجز يفقد بنياته الأساسية، كان الجنون يزداد انتشاء بنفسه. لقد كان التعامل مع الاستلاب في ذاته، لا باعتباره حالة من حالات الحجز الضرورية، بل باعتباره مشكلة في ذاتها ولذاتها، حيث الحجز يتخذ صورة للحل فقط. إنها المرة الأولى التي يتواجه فيها منهجيا الجنون المحتجز والجنون الذي يعالج، الجنون الذي ينسب إلى اللاعقل والجنون الذي يُرد إلى المرض، وباختصار، اللحظة الأولى لذلك الخلط أو ذاك التركيب (اختاروا أي اسم تودون) الذي يشكل الاستلاب الذهني بالمعنى الحديث للكلمة.

ففي سنة 1785 ظهرت بتوقيع مزدوج دوبلي وكولومبيي Doublet وColombier تعليمات مطبوعة بأمر وبتمويل الحكومة حول الطريقة التي يجب اتباعها من أجل التحكم في المجانين والتعامل معهم. فالمجنون يقع، بغموض كلي، بين المساعدة التي يجب إعادة صياغتها، وبين حجز آخذ في الانهيار. إن هذا النص ليس له لا قيمة كشفية ولا قيمة تتعلق بتحول في طريقة التعامل مع الجنون. إنه يشير بالأحرى إلى تسويات، إجراءات مرجوة وتوازنات. إننا نشم فيه كل ترددات المشرعين الثوريين.

فمن جهة، تعد المساعدة، باعتبارها تجل لشفقة طبيعية، حقا من حقوق المجانين، تماما كما هي من حق كل العاجزين على إعالة أنفسهم: «على المجتمع أن يوفر الحماية الكاملة للضعفاء والبؤساء والعناية بهم، ولهذا فإن الأطفال والحمقى كانوا دائما محط عناية اجتماعية». ومع ذلك، فإن المواساة التي نستشعرها بشكل طبيعي تجاه الأطفال تعد جاذبية إيجابية، أما مع الجنون، فإن الشفقة سريعا ما تعوض، بل تندثر مع الفظاعة التي نستشعرها تجاه هذا الوجود الغريب المنذور للعنف والسخط: «نحن نحس بالرغبة في الابتعاد عنهم لتجنب المنظر المؤلم للعلامات البشعة المرسومة على وجوههم وعلى أجسادهم، ونسيان

عقلهم، زد على ذلك أن الخوف من عنفهم يبعد عنهم كل أولئك الذين لا يشعرون بأن ليس هناك ما يحتم مساعدتهم.» يجب إذن إيجاد سبيل وسط بين واجب المساعدة الذي تفرضه شفقة مجردة، وبين الخوف المشروع الذي يثيره رعب نستشعره فعليا. وسيكون الأمر مجسدا في مساعدة محدودة، غوث يُقدم في حدود تلك المسافة التي يفرضها التقزز، شفقة تنتشر في الفضاء المعد لهذا الغرض منذ أكثر من قرن من طرف الحجز ويتركه الآن فارغا. ومن خلال هذا الأمر ذاته، سيتخذ الجنون معنى آخر: إنه لن يحدد ذلك الفصل بين العقل واللاعقل، خارج الحدود الفعلية للمجتمع، بل يقوم بذلك داخل المجموعة نفسها، إنه سيرسم ما يشبه خطا للمساومة بين المشاعر والواجبات - بين الشفقة والتقزز، بين المساعدة والأمن. فلن يكون للجنون أبدا قيمة حدود مطلقة قد يكون ورثها عن المخاوف القديمة التي أكدت من خلال الخوف الغامض للناس، ومن خلال احتلالها من جديد وبطريقة تكاد تكون جغرافية، فضاء الجذام. يجب أن يكون الجنون قياسا أكثر منه حدودا، وبداهة هذه الدلالات الجديدة هي التي تجعل من «المارستانات الفرنسية محط نقد مستوحى من القانون الروماني»، فهذه المارستانات «لا تخفف في واقع الأمر سوى من الخوف العام، ولا يمكن أن ترضي الإحساس بالشفقة الذي لا يستدعي الأمن فقط، بل يستدعي علاجات ومعاملة، عادة ما يتم إهمالها، وغيابها يؤدي إلى تأبيد جنون كان بالإمكان علاجه، وإلى مضاعفة جنون البعض الآخر، وكان بالإمكان التخفيف من درجته».

إلا أن هذا الشكل الجديد من الحجز يجب أن يكون أداة للقياس أيضا، بذلك المعنى الآخر الذي نقوم داخله بمصالحة إمكانات الغنى ومتطلبات الفقر. ذلك أن الأغنياء - وهذا ما يشكل نموذج المساعدة عند أتباع تورغو- «فلاضوا على أنفسهم معاملة آبائهم المصابين بالجنون معاملة حسنة في منازلهم»، وفي حالة فشلهم «يضعونهم بين أيدي أمينة». ولكن الفقراء «لا يملكون لا الموارد الضرورية من أجل الاهتمام بالحمقى، ولا القدرة على معالجتهم وتتبع مرضهم». يجب إذن التفكير في غوث يتم وفق النموذج الذي يقترحه الغنى، غوث يكون تحت تصرف الفقراء - سيكون في الوقت ذاته حراسة وعلاجا، تماما كما يتم ذلك في منزل المريض، وبمجانية تامة للمستفيد. ومن أجل ذلك ارتأى كولومبيي إقامة «قسم مخصص فقط للفقراء الحمقى في كل مستودع للتسول تتم فيه معالجة المصابين بالجنون دونما تمييز».

إلا أن ما هو حاسم في هذا النص، هو البحث، وإن كان مازال مرتبكا، عن توازن بين الإقصاء الخالص والنهائي للمجانين وبين العلاج الطبي الذي يعطى لهم، هذا إذا اعتُبروا مرضى. إن حبس المجانين هو في المقام الأول حماية للمجتمع من الأخطار التي

يمثلونها: «وهناك أمثلة عديدة تثبت وجود هذا الخطر، وقد برهنت على ذلك النشرات العمومية، فمنذ فترة قصيرة سمعنا قصة ذلك المهووس الذي بعد أن ذبح زوجته وأبناءه نام في هدوء على جثث ضحايا خُباله الدامية». وبناء عليه، يجب أولا حبس المجانين الذين لا تستطيع عائلاتهم حراستهم. ولكن أيضا تمكينهم من العلاجات التي يمكن أن يتلقوها من الأطباء إذا كانوا أثرياء، إما في المستشفيات، إذا لم يتم اعتقالهم في الحين. ويقدم دوبلي تفاصيل العلاجات التي يجب أن تعطى لمختلف أمراض الذهن - إنها قاعدة تلخص بدقة العلاجات التي كانت سائدة في القرن 18[23].

ومع ذلك، فإن نقطة الوصل بين الحجز والعلاج هي نقطة زمنية فقط. إنهما لا يتطابقان، بل يقتفي أحدها أثر الآخر: فالعلاج يتم في مرحلة قصيرة، إذا اعتبر المرض قابلا للشفاء، وبعدها يستعيد الحجز وظيفته الوحيدة التي هي الإقصاء. وبمعنى ما، فإن تعليمات 1785 لا تقوم سوى باستعادة وتثبيت العادات الاستشفائية للحجز، ولكن الأهم من ذلك أنها تضيف هذه العادات إلى بعضها البعض ضمن شكل مؤسساتي. ويجب أن تعطى العلاجات في المكان نفسه المخصص للإقصاء. فقديما كان العلاج يتم في أوتيل ديو والحبس في بيساتر. ويُفكر الآن في شكل من الحبس تسود فيه الوظيفتان، الطبية والإقصائية بالتتابع، ولكن ضمن بنية واحدة. هناك إجراءان: حماية المجتمع من المجنون داخل فضاء للإقصاء ينظر إلى الجنون باعتباره استلابا نهائيا، وحماية من المرض داخل فضاء للاستعادة حيث يعتبر الجنون، من الناحية القانونية على الأقل، أمرا عرضيا. إن هذين الإجراءين اللذين يغطيان نوعين من التجارب، كانا إلى حدود هذه المرحلة غير متجانسين، وسيتداخلان فيما بينهما إلى أن يذوبا في بعضهما البعض.

لقد كانت هناك رغبة في جعل نص دوبلي وكولومبيي المرحلة الكبيرة الأولى نحو تأسيس المارستان الحديث[24]. إلا أن نصهما، على الرغم من عمله الحثيث على تقريب التقنيات الطبية والصيدلية من عالم الحجز، ونجح أحيانا في ذلك، لم ينجز حتى الخطوة الأساسية. ولن تتم هذه الخطوة إلا عندما كشف فضاء الحجز، المكيف مع الجنون والمخصص له، عن قيم خاصة قادرة، دون إضافة خارجية بل من خلال سلطة ذاتية، على حل مشكل الجنون، أي اليوم الذي يصبح فيه الحجز هو التطبيب الأساسي، وحيث تصبح الحركة السلبية للإقصاء، من خلال معناه ومن خلال خصائصه الذاتية، انفتاحا على العالم

(23) Journal de médecine, août 1785, pp. 529-583.

(24) Cf. SERIEUX et LIBERT, « L'Assistance et le Traitement des maladies mentales au temps de Louis XVI », Chronique médicale, 15 juillet- 1er août 1914.

الإيجابي للشفاء في الوقت ذاته. لا يتعلق الأمر هنا بإضافة ممارسة جديدة إلى الحجز كانت غريبة عنه، بل بإعداد هذه الممارسات وتنظيمها، وذلك من خلال الكشف عن حقيقة كان يتستر عليها. ويجب فعل ذلك عبر مد كل الخيوط التي تتداخل فيما بينها بشكل غامض، وعبر إعطائه قيمة طبية ضمن الحركة التي تعيد الجنون إلى العقل. يجب أن نجعل من فضاء كان في السابق يشكل فصلا اجتماعيا حقلا جدليا حيث المجنون وغير المجنون سيتبادلان حقيقتهما.

وجاء تينون Tenon وكابانيس Cabanis وقاما بتلك الخطوة. فنحن نعثر عند تينون على الفكرة القديمة القائلة بأن حجز المجانين لا يمكن تقريره بطريقة نهائية إلا إذا فشل الدواء: «إن اتخاذ القرار المؤسف والضروري بحرمان مواطن من حريته لا يمكن أن يتم إلا إذا استنفدت كل الوسائل الأخرى الممكنة»[25]. ولكن هنا أيضا لا يشكل الحجز، بطريقة سلبية كلية، حرمانا كليا ونهائيا من الحرية، إنه تضييق عليها وتنظيمها. فوظيفته تكمن في تجنب كل تماس مع العالم المعقول - وبهذا المعنى، فإنه سيظل دائما حبسا- وعليها أن ينفتح، في اتجاه الداخل، على الفضاء الفارغ حيث ظل الجنون حرا في التعبير عن نفسه: لا لكي يُتخلى عنه في سعاره الأعمى، ولكن من أجل أن نترك له إمكانية الإشباع، فرصة للتخفيف لم تكن ممكنة في ظل خوف دائم: «إن العلاج الأول هو منح المجنون حرية بحيث يستطيع أن يحقق، في حدود، كل رغباته التي تتطلبها الطبيعة»[26]. إن الحجز، ودون أن يكون في نيته التحكم الكلي في الجنون، يشتغل بالأحرى كما لو أنه يريد أن يترك للجنون فرصة للتراجع يمكنه، بفضلها، أن يكون هو ذاته، والانتشاء بنفسه ضمن حرية خالية من كل ردود الفعل الثانوية - عنف، سعار، سخط، يأس- وهي الحالات التي قد يولدها ضغط مستمر. ولقد كان العصر الكلاسيكي، على الأقل في بعض أساطيره، يشبه حرية المجنون بالأشكال الأكثر عدوانية للحيوانية: فما يطابق بين المجنون والحيوان هو السلوك الحيواني. وستظهر الآن الثيمة القائلة بأن في المجنون حيوانية لطيفة لا تدمر الحقيقة الإنسانية من خلال العنف، بل تفتح السبيل أمام انبثاق سر من الطبيعة، عمق منسي، ولكنه بالغ الألفة يقرب الأحمق من الحيوان المدجن ومن الطفل. إن الجنون ليس انحرافا مطلقا نحو الطبيعة المضادة، بل هروب لطبيعة قريبة. وفي تصور تينون، فإن نموذج ممارسات الحجز هي تلك الموجودة في سان لوك حيث المجنون «حر طليق، يخرج من حجرته، ويتجول في البهو، أو يخرج إلى منتزه تغطيه الرمال في الهواء الطلق.

---

(25) TENON, Mémoires sur les hôpitaux de Paris, 1788, 4e Mémoire, p.

(26) TENON, Projet de rapport au nom du comité des secours, ms. B.N., F 232.

إنه مضطر للحركة، ولذلك فهو في حاجة لفضاءات عارية وأخرى مغطاة حتى يتسنى له الاستسلام للغرائز التي تتحكم فيه متى شاء»[27]. إن الحجز يجب أن يكون إذن فضاء للحقيقة، كما هو فضاء للإكراه، ولن يكون الفضاء الأول إلا لكي يكون الثاني. فلأول مرة تمت بلورة هذه الفكرة التي كان لها تأثير كبير في تاريخ الطب العقلي وفي التحرير التحليلنفسي: يجب أن يجد الجنون المحتجز في هذا الإكراه، وفي هذه الخلوة المغلقة، في هذا «الوسط» العنصر المفضل لحقيقته.

ألا يمكن أن تؤدي الحرية النسبية التي بدأ الجنون يتمتع بها، وكذا استمتاعه الأقصى بحقيقته، إلى استفحاله من تلقاء ذاته، ليخضع لما يشبه التسارع المستمر؟ هذا أمر لا يؤمن به لا تينون ولا كابانيس. فهما يفترضان، على العكس من ذلك، أن هذه الحرية الجزئية، هذه الحرية التي تمارس في القفص سيكون لها مفعول علاجي. ذلك أن الخيال، في تصورهما وفي تصور كل أطباء القرن 18، بما أنه يعد جزءا من الجسم والروح، هو البؤرة التي يولد فيها الخطأ، إنه هو المسؤول عن كل أمراض الذهن. ولكن كلما كان الإنسان خاضعا للإكراهات، كان خياله شاردا، وكانت القواعد التي يخضع لها الجسد صارمة، وكانت أحلامه وصوره مختلة. ولهذا فإن الحرية توثق الخيال أكثر مما تفعله القيود، لأنها تواجه باستمرار الخيال بالواقع، وتخبئ الأحلام الأكثر غرابة في الحركات المألوفة. إن الخيال يتسلل في صمت إلى شرود الحرية. ويمدح تينون كثيرا وقاية إداريي سان لوك حيث «المجنون عادة ما يكون حرا طوال النهار: إن هذه الحرية عند شخص محروم من ضوابط العقل تشكل ذاتها دواء يخفف من خيال تائه وضائع»[28]. لقد أصبح الحجز، استنادا إلى نفسه ودون الاعتماد على شيء آخر غير هذه الحرية المنزوية، فاعلا في العلاج، إنه طبي، لا بفضل وجود أدوية، بل من خلال لعبة الخيال والحرية والصمت والحدود، ومن خلال الحركة التي تنظم كل هذا بشكل عفوي، وتعود من الخطأ إلى الحقيقة، ومن الجنون إلى العقل. إن الحرية المحتجزة تشفي من تلقاء نفسها، تماما كما سيكون الأمر مع اللغة المحررة في التحليل النفسي، ولكن من خلال حركة عكسية: لا من خلال تمكين الاستيهامات من التجسد في الكلمات، وخلق حوار داخلها، بل من خلال إكراهها على التلاشي أمام الصمت العنيد والواقعي للأشياء.

لقد تم اجتياز الخطوة الأساسية: لقد أصبح الحجز من طبيعة طبية، لقد أصبح مكانا للاستشفاء، لا لأن الجنون يسهر ويحافظ على نفسه حتى الموت، بل لأنه، من خلال

(27) Ibid. Cf. dans le même sens les Mémoires sur les hôpitaux, 4e Mémoire, p. 216.

(28) Ibid.

ميكانيزمات ذاتية، يفترض فيه أن يقضي على نفسه ذاتها.

إن ما هو مهم في تحول دار الحجز إلى مارستان لم يتم من خلال الإدخال التدريجي للطب - ما يشبه الغزو الخارجي-، ولكن من خلال بنينة جديدة لذلك الفضاء الذي لم يمنحه العصر الكلاسيكي من الوظائف سوى تلك الخاصة بالعزل والإصلاح. إن التغير المطرد لدلالته الاجتماعية، والنقد السياسي للقمع والنقد الاقتصادي للمساعدة، وامتلاك الجنون لحق الحجز كله، في الوقت الذي كانت فيه كل صور اللاعقل تعرف طريقها نحو التحرير التدريجي، كل هذا جعل الحجز يشتغل كمكان مفضل بشكل مزدوج للجنون: مكان حقيقته ومكان إلغائه. وفي هذه الحدود، أصبح فعليا غايته، فالرابط بين الجنون والحجز أصبح رابطا ضروريا. والوظائف التي كانت تبدو متناقضة - الحماية ضد الأخطار التي يتسبب فيها الحمقى، وعلاج المرضى- وجدت أخيرا انسجاما مفاجئا: فبما أن الجنون سيصوغ حقيقته في فضاء الحجز المغلق والفارغ، ففيه سيحرر طبيعته، وسيتم تجنب الخطر العام من خلال الحجز وضمن عملية واحدة، وستنمحي علامات المرض دفعة واحدة.

فحين أصبح فضاء الحجز موطنا لقيم جديدة وحركة كانت مجهولة عنه من قبل، حينها، وحينها فقط، أصبح بإمكان الطب أن يستولي على المارستان، ويستعيد كل التجارب الخاصة بالجنون. فليس الفكر الطبي من كسر أبواب الحجز، وإذا كانت السلطة الآن بيد الأطباء في المارستان، فإن ذلك لم يتم من خلال حق منتزع وبفضل القوة الحية للفيلانتروبيا أو بفضل الحرص على الموضوعية العلمية. إن ذلك تم لأن الحجز ذاته بدأ، شيئا فشيئا، يمتلك قيمة علاجية من خلال إعادة النظر في كل المواقف الاجتماعية والسياسية، وفي كل الطقوس، المخيالية والأخلاقية، التي كانت، منذ أزيد من قرن، تواجه الجنون واللاعقل.

* * *

لقد غير الحجز من صورته. ولكن الجنون تغير هو الآخر، بفعل ترابطهما وصعوبة الفصل بينهما. لقد نسج روابط جديدة مع تلك الحرية الجزئية التي منحت له، وهي حرية محدودة، ومع ذلك الزمن الذي يتحرك داخله، وكل العيون التي تراقبه وتحاصره. لقد توحد مع هذا العالم المغلق الذي يعد في الوقت ذاته حقيقته وإقامته. فمن خلال تواتر، وغرابته ليست كذلك إلا إذا افترضنا انبثاق الجنون من الممارسات التي تشير إليه وتعينه، أصبحت وضعيته وضعية طبيعية، واتخذت إكراهاته معنى الحتمية، واتخذت اللغة التي تثبته صوت حقيقة تتحدث عن نفسها.

إن عبقرية كابانيس والنصوص التي كتبها سنة 1791[29]، تقع في هذه اللحظة الحاسمة، والغامضة في الوقت ذاته، حيث تغير المنظور: فما كان يشكل إصلاحا اجتماعيا للحجز، أصبح وفاء للحقائق العميقة للجنون، واختفت الطريقة التي كان المجنون يُستلَب من خلالها، لكي تظهر من جديد باعتبارها طبيعة للاستلاب. إن الحجز في طريقه إلى أن يكون خاضعا للأشكال التي ولدها.

لم يعد يُنظر إلى مشكلة الجنون من زاوية العقل أو النظام، بل من زاوية حق الفرد الحر، ولا يمكن لأي قهر أو لأي إحسان أن ينال من هذا الحق. «فالعناية يجب أن تنصب على حرية الأفراد وأمنهم، وممارسة الإحسان لا يجب أن تقود إلى خرق قوانين العدالة». فالحرية والعقل لهما نفس الحدود. فعندما يصاب العقل، فإن الحرية تخضع للإكراه. ويجب التأكيد على أن المساس بالعقل أمر يهدد وجود الفرد أو حرية الآخرين: «فعندما يتمتع الناس بقدراتهم العقلية، أي مادامت هذه القدرات سليمة ولا تهدد أمن وراحة الآخرين، أو تعرضهم هم أنفسهم لأخطار حقيقية، لا أحد له الحق، حتى المجتمع ذاته، في أن يمس استقلالهم»[30]. وبهذا كان يلوح في الأفق تعريف للجنون يستند إلى الروابط التي تقيمها الحرية مع نفسها. فالتصورات القانونية القديمة التي كانت ترفع عن المجنون مسؤوليته الجنائية، وتحرمه من حقوقه المدنية، لا تشكل سيكولوجيا للجنون. إن إلغاء هذه الحرية لم يكن سوى نتيجة للبعد القانوني. إلا أن الحرية، مع كابانيس، ستصبح عند الإنسان طبيعة، وهو ما يمنع شرعيا أن يقود استعمالها بالضرورة إلى المس بالأشكال الطبيعية التي تتجلى من خلالها في حياة الإنسان. وبناء عليه، لا يجب أن يكون حجز المجنون عقابا لحالة واقعية فقط، وترجمتها في اللغة القانونية، قضاء على الحرية التي تم اكتسابها على المستوى السيكولوجي. ومن خلال هذه البرهنة الإرجاعية التي تقود من الحق إلى الطبيعة، سيتشكل ذلك الالتباس الكبير الذي جعل الفكر المعاصر الخاص بالجنون بالغ التردد: فإذا كان انتفاء المسؤولية يتطابق مع غياب الحرية، فلا وجود لحتمية سيكولوجية لا تقود إلى تبرئة المجنون، أي لا وجود لحقيقة في السيكولوجيا لا تعد في الوقت ذاته استلابا عند الإنسان.

---

(29) تقرير موجه إلى مقاطعة باريس من لدن أحد أعضائها حول حالة المجنونات في سالبترييr، وتبني مشروع حول شروط ولوج المجانين إليه. هذا النص الذي لا مؤلف له يحيل عليه إجمالا تيتوي TUETEY، المساعدة الطبية في باريس أيام الثورة.
Document inédits, t. II, pp. 489-506. Il est en grande partie repris dans les Vues sur les secours publics, 1798.

(30) Vues sur les secours publics ; in Œuvres philosophiques de CABANIS, Paris, 1956, IIe partie, p. 49.

إن اختفاء الحرية، الذي كان يعد نتيجة، أصبح أساسا وسرا وجوهرا للجنون. وهذا الجوهر هو الذي يجب أن يحدد القيود التي يجب فرضها على الحرية المادية للحمقى. ستفرض مراقبة تقوم بمساءلة الجنون حول نفسه، ومن أجل ذلك، ستتم الاستعانة بخليط من الناس- مادام هذا الاختفاء بقي غامضا - القضاة والحقوقيون والأطباء، وباختصار كل ذوي التجربة: «ولهذا السبب، فإن الأماكن التي يحتجز فيها المجانين يجب أن تكون خاضعة باستمرار للتفتيش الذي يقوم به القضاة المختلفون، وخاضعة للحراسة الخاصة للشرطة». فعندما يزج بمجنون في معتقل ما «يجب مراقبته فورا من كل النواحي، يقوم بذلك مفتشو الصحة ورجال المصالح الأكثر خبرة وذكاء، المعتادون على مراقبة كل أنواع الجنون»[31]. إن الحجز يجب أن يلعب ما يشبه القياس الدائم للجنون، يجب أن يتلاءم باستمرار مع حقيقته المتغيرة، ولا تجب ممارسة الإكراه حيث تمس الحرية: «تفرض علينا الإنسانية والعدالة والطب الجيد ألا نعتقل سوى المجانين الذين يمكن أن يلحقوا فعلا ضررا بالآخرين، وألا نكبل سوى الذين، إن تركوا أحرارا، ألحقوا ضررا بأنفسهم»: إن العدالة التي ستسود في المارستان ليست عدالة العقاب، بل عدالة الحقيقة: ممارسة سليمة للحرية وتقييداتها، تطابق صارم ما أمكن بين الإكراه واستلاب الحرية. والشكل الملموس لهذه العدالة، رمزها الصريح، لا يوجد في القيد - تقييد مطلق وعقابي «يقتل الأطراف التي يضغط عليها» - بل هو ما سيقدمه ذلك القميص الشهير: «تلك الصدرية الضيقة المصنوعة من النسيج المحبك والكتان المقوى الذي يشد الأيدي ويحتويها»[32]. إنه قميص سيخلق حالة مزعجة، خاصة أن الحركات المرافقة له تصبح حركات عنيفة. يجب ألا نرى في هذا القميص أنسنة للقيود وتقدما نحو «التقييد الذاتي». فهناك استنتاج مفهومي لصدرية القوة[33] يبين أن الجنون لم يعد يقوم بتجربة المواجهة المطلقة بين العقل واللاعقل، بل يقوم بتلك الخاصة بلعبة نسبية دائما، ومتحركة باستمرار، تجربة الحرية وحدودها.

إن مشروع القانون الذي كان استجابة للتقرير الموجه إلى مقاطعة باريس يقترح التطبيق التفصيلي للأفكار الرئيسية الموجودة في نص كابانيس: «وضع المجانين والحمقى في المؤسسات الخاصة، أو تكون خاصة بهم في كل تراب مقاطعة باريس. ويتم ذلك استنادا

(31) CABANIS, op. cit., p. 51.

(32) Ibid., p. 58.

(33) تينون Tenon كان يشد بقوة هذا المعطف.

Tenon prisait fort ces sortes de gilets dont il avait vu un exemple à Saint-Luke : « s'il est à craindre que le fou ne se blesse ou qu'il nuise à autrui, on retient ses bras à l'aide de longues manches liées entre elles derrière le dos », Projet de rapport au nom du comité des secours, f° 232.

إلى تقرير طبيب وجراح شرعيين، ويوقع عليه شاهدان، من العائلة أو الأصدقاء أو الجيران، ويصادق عليه قاضي الصلح في المنطقة أو الجهة». إلا أن التقرير يعطي تأويلا واسعا للقانون: إن دور الطبيب ذاته في تحديد الجنون، دور مراقب بوضوح، وذلك باسم تجربة مارستانية تعتبر قريبة من الحقيقة، لأنها تستند إلى حالات متعددة، ولأنها تترك، بمعنى من المعاني، الجنون يتحدث عن نفسه بحرية. «ولنفترض أن مجنونا أُدخل إلى مستشفى. . . يصل المريض، تقوده عائلته أو جيرانه أو أصدقاؤه أو محسنون. هؤلاء المرافقون يؤكدون أن المريض مجنون فعلا، وفي حوزتهم أو ليس في حوزتهم شهادة طبية. إلا أن المظاهر تؤكد الحكاية أو تنفيها. فكيفما كان الرأي الذي يمكن أن نكونه حول حالة المريض، أضف إلى ذلك إذا كانت حجج الفقر حججا حقيقية، يجب أن يقبل مؤقتا». وبعدها يخضع لمراقبة طويلة يقوم بها «موظفو المصلحة» و«ضباط الصحة». هنا، وضمن امتيازات الحجز وتحت مراقبته الخالصة، ينتصب الفصل: إذا كانت تبدو على المريض علامات صريحة على جنونه «سيتلاشى كل شك. يمكن قبوله دون تحفظ، ومعالجته واجبة، ووضعه في منأى عن أخطائه ومواصلة العلاج الموصى به بشجاعة. وعلى العكس من ذلك، إذا اتضح بعد وقت كاف من المراقبة، أنه لا يحمل أي أثر من آثار المرض، وإذا لم تسفر التحريات الحذرة عن أي شيء قد يوحي بأن مرحلة الهدوء هاته ليست سوى مرحلة صحو عابرة، وأخيرا إذا طلب المريض مغادرة المستشفى، فسيكون من باب الجريمة الاحتفاظ به بالقوة. يجب، دون تأخير، رده إلى نفسه وإلى المجتمع». وبناء عليه، فإن الشهادة الطبية المدلى بها أمام باب المارستان لا تقدم سوى ضمانة مشكوك فيها. فالمعيار النهائي الذي لا يمكن التشكيك فيه هو ما يجب تقديمه للحجز: إن الجنون يبدو داخله مصفى من كل ما يمكن أن يوهم، ويوضع أمام نظرة محايدة بشكل مطلق. ذلك أن من يتكلم ليس مصلحة العائلة، ولا السلطة واعتباطيتها، ولا الأحكام المسبقة للطب، بل الحجز هو الذي يقرر ومن خلال قاموسه الخاص: أي من خلال لغة الحرية أو الإكراه الذي يصيب في العمق جوهر الجنون. إن الحراس الذين يسهرون على حدود الحجز، هم من يمتلك الآن إمكانية التعرف الإيجابي على الجنون.

ومن خلال هذا يصل كابانيس إلى الفكرة الغريبة (وهي أكثر أفكاره جدة)، القائلة بإنشاء «جريدة المارستان». لقد أُسكت صوت اللاعقل في الحجز الكلاسيكي، بالمعنى الضيق للكلمة. فنحن لا نعرف عن كل أشكاله السابقة أي شيء، ما عدا بعض العلامات الملغزة التي تحضر في سجلات دور الحجز: وجوهه الملموسة، لغته، ازدهار أشكال وجوده التي لا تكف عن الهذيان، كل هذا ضاع دون شك منا. والحال أن الجنون كان بلا ذاكرة، وكان الحجز يشكل وعاء هذا النسيان. وبدءا من الآن، سيكون هو المكان الذي

سيصوغ الجنون فيه حقيقته، يجب أن يحدد في كل لحظة القياسات، وداخله سيتعمم لكي يصل أخيرا إلى القرار: «ستكون هناك جريدة يسجل فيها كل شيء بدقة عن المرض: آثار الأدوية، وتشريح الجثث. تسجل فيه أسماء كل أفراد القسم، وهي الوسيلة التي تمكن الإدارة من التعرف اسميا على حالتهم أسبوعا بأسبوع أو يوما بيوم، إذا تطلب الأمر ذلك». إن الجنون بهذا قد وصل إلى مناطق للحقيقة لم يصل إليها اللاعقل أبدا: إنه يتسرب إلى الزمن، ويفلت من العرضي الخالص الذي من خلاله كان قديما يشار إلى مراحله، لكي يصبح وجها مستقلا في التاريخ. فماضيه وتطوره يعدان جزءا من حقيقته - وما يكشف عن هذه الحقيقة ليس تلك القطيعة اللحظية مع الحقيقة التي من خلالها كان يتم التعرف على اللاعقل. هناك زمن للجنون هو زمن الأجندة، لا أجندة إيقاع المواسم التي تطابق بينه وبين القوى الغامضة للعالم، بل أجندة يومية، أجندة الناس التي يحسب من خلالها التاريخ.

لقد أصبح بإمكان الجنون، وقد كشف عنه الحجز في حقيقته، وتسلل إلى الزمن الوقائعي والتاريخي، وتخلص من كل ما يختزل الحضور العميق للاعقل، أصبح بإمكانه، وهو أعزل، الدخول دون خطر إلى لعبة الحوار. لقد أصبح قابلا للإبلاغ ولكن من خلال شكل مُحَيد لموضوعية ممنوحة. بإمكانه أن يمارس حياة عامة- لا من خلال الشكل الذي يثير الفضيحة، معترضا دفعة واحدة، ودون مساعدة أحد، على كل ما هو أساس في الإنسان وما هو حقيقي في الحقيقة- ولكن على شكل كيان هادئ، مبعد دون أن يفلت منه أي شيء، منفتح دون تحفظ على أسرار لا تقلق بل تعلم. «ستؤمن الإدارة دون شك أن نتيجة هذا الدفتر اليومي وتفاصيله الغالية هي في ملك هذا الجمهور الذي شكل مادته، ستأمر دون شك بطبعه، وسيضيفه المحرر إلى معارفه الفلسفية والطبية، إن هذه اليومية، وهي تقدم سنة بعد سنة، وقائع جديدة وملاحظات جديدة وتجارب جديدة وحقيقية، ستصبح في عرف العلم الفيزيقي والأخلاقي للإنسان، معينا غنيا لا ينضب»[34].

ها هو الجنون يُعرض على الأنظار. لقد كان كذلك أيضا في الحجز الكلاسيكي عندما كان يعرض حيوانيته على الملأ، ولكن تلك النظرة كانت نظرة مفتتنة، لأن الإنسان حينها كان يتأمل في هذه الصورة الغريبة حيوانيته الخاصة، ويرى فيها كيانا بالغ البعد وبالغ القرب أيضا. فهذا الوجود الذي حولته وحشية في حالة هذيان إلى كيان لاإنساني، وأبعدته إلى أقصى حدود العالم، إن هذه الصورة هي التي كان يستشعرها داخله. أما النظرة التي

(34) CABANIS, Rapport adressé au Département de Paris par l'un de ses membres sur l'état des folles détenues à la Salpêtrière (cité par TUETEY, t. II, pp. 492-493.

تقع الآن على الجنون فهي ليست مليئة بكل هذه التواطؤات، إنها موجهة نحو موضوع لا تصل إليه إلا من خلال أداة التوسط التي هي الحقيقة الخطابية المصوغة بشكل سابق. فالمجنون يبدو في هذه النظرة كيانا مصفى في تجريد الجنون. وإذا كان في هذا المشهد من شيء يهم الفرد العاقل، فإن ذلك ليس لأن الجنون سيشكك في الإنسان كله، بل لأنه يضيف شيئا جديدا إلى ما نعرفه عنه. لذا يجب ألا نصنفه ضمن سلبية الوجود باعتباره وجها من وجوهه الفظة، بل يجب أن يحتل موقعه تدريجيا ضمن إيجابية الأشياء المعروفة.

فهذه النظرة الجديدة التي لا تلقي بالا للشبهات والحواجز القضبانية تلاشت هي الأخرى. فالمجنون وغير المجنون يوجدان الآن أمام الملأ وجها لوجه. ولا مسافة تفصل بينهما، سوى تلك التي تقيسها النظرة بشكل مباشر. ولكن لكي تكون تلك المسافة غير مرئية، فإنها غير قابلة للاجتياز، فالحرية المكتسبة في الحجز، وإمكانية امتلاك حقيقة ولغة لا يشكلان عند الجنون في واقع الأمر سوى الوجه الآخر لحركة تمنحه وضعا داخل المعرفة: إن الجنون يتخلص، من خلال هذه النظرة التي تحيط به، من كل الأوهام التي كانت، إلى الأمس القريب، تجعل منه صورة منبوذة. لقد أصبح شكلا يُنظر إليه، أصبح شيئا استحوذت عليه اللغة، وهو واقع نعرفه، لقد أصبح موضوعا. وإذا كان الفضاء الجديد للحجز يقرب بين العقل والجنون إلى حد الجمع بينهما ضمن إقامة واحدة، فإنه يقيم بينهما مسافة أكثر أهمية، إنه اختلال لا يمكن أبدا إعادته إلى حالته الأصلية. فكيفما كانت درجة حرية الجنون في العالم الذي يعده له الإنسان العاقل، وكيفما كانت درجة قربه من عقله ومن قلبه، فإنه لن يكون عند الإنسان العاقل سوى موضوع. لا الوجه الآخر الوشيك لوجوده، ولكنه حدث ممكن داخل تسلسل الأشياء. إن هذا السقوط في الموضوعية، هو الذي يتحكم في الجنون بشكل عميق وأفضل من استعباده القديم من طرف أشكال اللاعقل. إن الحجز من خلال مظاهره الجديدة، يستطيع أن يقدم للجنون امتياز الحرية: إنه الآن مستعبد ومجرد من كل سلطاته.

وإذا أردنا أن نختصر كل هذا التطور في كلمة واحدة، أمكن القول، دون شك، إن الأساس في تجربة اللاعقل، هو أن الجنون كان موضوعا لذاته، أما في التجربة التي كانت في طور التكوين في نهاية القرن 18، فإن الجنون مستلب في علاقته بذاته من خلال وضعه كموضوع، هو ذاته ووضعه المكتسب.

* * *

لقد كان كابانيس يحلم بأن يكون للجنون هذا الوضع الشبيه بحالة الإغفاء التي فرضها عليه المارستان، فقد كان يبحث عن استيعابه ضمن هذه الإشكالية الصاحية. والغريب في الأمر أن الجنون، في تلك المرحلة، كان يستعيد حياته في مكان آخر، ويشحن بمضمون

ملموس. فبينما كان يتطهر من أجل المعرفة وينفصل عن كل ملابساته القديمة، كان ينخرط ضمن سلسلة من التساؤلات كانت الأخلاق تضعها على نفسها. لقد تسرب إلى الحياة اليومية وكان عرضة لاختيارات وقرارات أولية تثير آراء غير واضحة ومكرهة، هو ما يمكن تسميته «الرأي العام»، على مراجعة نظام القيم الخاص بالجنون. إن التنقية والتطهير حدثا عند كولومبيي وعند تينون وكابانيس بفضل سعي متواصل سيُطوح بهما، ويشكك فيهما من خلال ذلك العمل العفوي الذي كان يُنجز يوميا على هامش الضمير. ومع ذلك، هنا في هذا المكان الذي كان يعج بالتجارب التي تكاد لا ترى، وهي تجارب يومية وبسيطة، سيكتسب الجنون الصور الأخلاقية التي صاغها من أجله بينال وتوك.

ذلك أنه في اللحظة التي كان يختفي فيها الحجز، كان الجنون يطفو على السطح في الميدان العمومي. سيطفو كما لو أنه مدفوع بغزو بطيء وغامض مسائلا القضاة والعائلات وكل مسؤولي النظام. فبينما كان يُبحث له عن وضع، كان هو يطرح أسئلة ملحة: إن المفهوم القديم - العائلي والبوليسي والاجتماعي- للإنسان غير العاقل تلاشى، لكي تصبح المقولة القانونية للامسؤولية والتجربة المباشرة للجنون في مواجهة بعضهما البعض دون توسط. إنه عمل ضخم كان ما يزال في بداياته، عمل سيتم من خلاله التسرب شيئا فشيئا، إلى المفهوم السلبي للاستلاب، كما يعرفه القانون، ويغير من الدلالات التي كان ينظر من خلالها الإنسان العادي إلى الجنون.

«علينا أن نميز في ضابط الشرطة بين القاضي والإداري. فالأول رجل قانون، أما الثاني فهو رجل الحكومة»[35]. سنوات بعد ذلك، سيعلق دي إيسارت des Essarts على هذا التعريف الذي هو صاحبه: «وأنا أقرأ في شهر أبريل 1789 هذا البند الذي كتبته سنة 1784 تبين لي ضرورة إضافة أن الأمة تحلم بأن جزءا من هذه الإدارة يجب أن يدمر، أو على الأقل يخضع لتغيير، بحيث إن حرية المواطنين يجب أن تكون مضمونة ولا تتعرض أبدا للمصادرة». إن إعادة تنظيم جهاز الشرطة، في بداية الثورة، الذي أدى إلى إلغاء تلك السلطة التي كانت في الوقت ذاته مستقلة ومختلطة، أعاد للمواطن امتيازه - لقد أصبح في الوقت ذاته إنسانا خاصا وإرادة جماعية. فالدوائر الانتخابية التي أنشئت بموجب مرسوم 28 مارس 1789 ستستخدم كإطار لإعادة تنظيم البوليس، ففي كل مقاطعة من مقاطعات باريس ستقام 5 سرايا إحداها مدفوعة الأجر (ويتعلق الأمر في أغلب الحالات بالشرطة القديمة)، أما الأربع الباقيات فتتكون من المواطنين المتطوعين[36]. فبين يوم وليلة، أصبح الإنسان

(35) DES ESSARTS, Dictionnaire de police, Paris, 1786, t. VIII, p. 526.

(36) Les décrets du 21 mai-7 juin 1790 remplacent les 70 districts par 48 sections.

الخاص مشترِكا في العمل الاجتماعي اليومي وسابقا على الفعل القانوني، الذي هو من مهام البوليس. لقد أصبح، مباشرة دون توسط أو مراقبة، في مواجهة العدة الإنسانية التي كانت توضع سابقا بين يدي الحجز: التشرد والدعارة والانحراف والخروج عن الأخلاق، وبطبيعة الحال كل الأشكال الغامضة، بدءا من العنف إلى السخط إلى ضعف الذهن إلى الجنون. فالإنسان، باعتباره مواطنا، مدعو ضمن، محيطه المباشر، إلى ممارسة سلطة الشرطة، وهي سلطة مطلقة مؤقتا، فهو الذي يجب أن يتحمل ذلك الموقف الغريب والسيادي الذي من خلاله يعين المجتمع فردا باعتباره مرغوبا فيه أو غريبا عن الوحدة التي يعد جزءا منها، وهو الذي يقوم بمهمة الحكم على حدود النظام واللانظام، والحرية والفضيحة، والأخلاق والانحراف عنها. لقد أودعت فيه وفي ضميره تلك السلطة التي من خلالها سيتم، مباشرة وقبل أي تحرير، الفصل بين الجنون والعقل.

إن المواطن عقل كوني، وهو كذلك بمعنى مزدوج، فهو حقيقة مباشرة للطبيعة الإنسانية، معيار لكل تشريع. وهو أيضا ذاك الذي يتم الفصل عنده بين العقل واللاعقل، إنه، في الأشكال الأكثر عفوية لضميره، وفي جميع القرارات التي عليه أن يتخذها، وقبل أية بلورة نظرية أو قانونية، البؤرة والأداة والذي يحكم بالفصل في الوقت ذاته. لقد رأينا أن الإنسان الكلاسيكي كان يعترف هو الآخر بالجنون، قبل أية معرفة ومن خلال تصور مباشر، ولكنه كان في ذلك يستند عفويا إلى حسه السليم، إلى حقوقه السياسية، لقد كان الإنسان، باعتباره كذلك، هو الذي يحكم ويدرك دون تعليق ولا اختلاف في الواقع. أما الآن، فإن المواطن في تعاطيه مع الجنون، يمارس سلطة أساسية تسمح له بأن يكون في الوقت ذاته «رجل القانون» و«رجل الحكومة». لقد أصبح الإنسان الحر، باعتباره السلطة الوحيدة في الدولة البورجوازية، القاضي الأول للجنون. ومن هنا، أعاد الإنسان الملموس، الإنسان العادي الصلة بالجنون، وهي الصلة التي كان العصر الكلاسيكي قد قطعها معه. ولكنه استعادها دون حوار ولا مواجهة، من خلال الشكل المعطى للسيادة، وفي الممارسة المطلقة والصامتة لحقوقه. إن المبادئ الأساسية للمجتمع البورجوازي تسمح للضمير الخاص والكوني في الوقت ذاته بالتحكم في الجنون دون أي اعتراض ممكن. وعندما يعيده إلى التجربة القانونية أو الطبية، في المحاكم أوالمارستانات، فإنه يكون قد دخل تحت سيطرته الخفية.

وسيكون لهذه السيادة شكلها الأول، وهو شكل انتقالي، في «محاكم العائلات»: إنها فكرة قديمة، سابقة بكثير على الثورة، ويبدو أن عادات النظام القديم كانت تتعامل معها كبديهية. ولقد كتب بيرتين Bertin وهو ضابط شرطة، بخصوص المذكرات التي كانت تطلب فيها العائلات بـ«أمر ملكي» إلى المقتصدين في فاتح يونيو 1764 قائلا: «عليكم أن

تحتاطوا كثيرا فيما يتعلق بالنقطتين التاليتين: أولا يجب أن تكون المذكرة من الوالدين، الأم والأب، والثاني أن تستفسروا جيدا عن الذين لم يوقعوا والأسباب التي منعتهم من ذلك»[37]. وبعد ذلك سيفكر بروتاي في تأسيس «قضاء عائلي». وسيصدر المجلس التأسيسي أخيرا مرسوما يقضي بإنشاء قضاء عائلي في ماي 1790. ومن المفروض أن يشكل هذا القضاء الخلية الأولى للقضاء المدني، إلا أن قراراته لا يمكنها أن تتمتع بقوة التنفيذ إلا بعد الحصول على أمر خاص تعطيه سلطات المقاطعة. إن هذه المحاكم ستمكن من تخفيف العبء على قضاء الدولة من خلال اختصار العديد من المساطر الخاصة بالخلافات العائلية الخاصة بالإرث والملكية المشتركة الخ. ولكن حدد لها هدف آخر، كان عليها أن تمنح للإجراءات التي كانت العائلات قديما تطلبها مباشرة من السلطات الملكية وضعا وشكلا قانونيين: الأب المبذر أو المنحرف، الأطفال الضالون، صاحب إرث لا يعرف كيف يتصرف في حصته، كل أشكال النقص والفوضى أو الانحراف، وهي أشكال كانت الأوامر الملكية هي التي تصدر الأحكام في شأنها في غياب مسطرة كلية للمنع، وهي الآن من اختصاص القضاء العائلي.

وبمعنى ما، فإن المجلس التأسيسي وضع حدا لتطور دام القرن 18 كله، ليمنح لممارسة عفوية هيأة مؤسساتية. ومع ذلك، لقد كانت اعتباطية العائلات ونسبية مصالحها، رغم محدوديتها، وراء هذا التطور. وعلى العكس من ذلك، فبينما كانت كل مذكرة عائلية تستدعي، في النظام القديم، تحريات بوليسية لغاية التأكد[38]، فإن الأمر في القضاء الجديد يقتصر على الحق فقط في استئناف حكم المحاكم العائلية لدى المحافل العليا. وبالتأكيد فإن هذه المحاكم قد اشتغلت بطريقة غير سليمة[39]، ولم تصمد أمام إعادة التنظيم المتتالية للعدالة. إنه لأمر ذو دلالة، مع ذلك، أن تتحول العائلة في مرحلة ما، إلى محفل قضائي، وأن يكون لها صلاحيات محكمة فيما يخص الانحراف والفوضى ومختلف أشكال العجز والجنون. وفي لحظة ما كشفت عن طبيعتها الحقيقية وعما سيظل غامضا في حياتها: المحفل المباشر الذي يقوم بالفصل بين العقل والجنون - ذلك الشكل القانوني المكبوت الذي يرد قواعد الحياة والاقتصاد والأخلاق العائلية إلى معايير الصحة والعقل والحرية. إن

---

(37) Cité in JOLY, Les Lettres de cachet dans la généralité de Caen au XVII^e siècle, Paris, 1864, p. 18, note 1.

(38) Le texte de Bertin, cité plus haut, précise, à propos des précautions à prendre : « Le tout, indépendamment de la vérification exacte de leur exposé ».

(39) Cf. le compte rendu du ministre de la Justice à la Législative (Archives parlementaire. Suppl. à la séance du 20 mai 1792, t. XLIII, p. 613). Du 11 décembre 1790 au 1er mai 1792, le tribunal de Saint-Germain-en-Laye n'a homologué que 45 jugements de famille.

القانون غير المكتوب اتخذ، داخل العائلة المنظور إليها باعتبارها مؤسسة ومحكمة، دلالة طبيعية، وفي الوقت ذاته اكتسب الإنسان الخاص وضع قاضي، مسقطا على حقل النقاش العام حواره اليومي مع اللاعقل. وبدءا من هذا ستكون هناك سلطة عمومية ومؤسساتية خاصة على الجنون.

وهناك تحولات أخرى تؤكد إلى حد البداهة هذه السلطة. وخاصة التغييرات التي لحقت بطبيعة الأحكام. فأحيانا، كما رأينا ذلك سابقا[40]، كان الحجز يشكل تخفيفا من العقوبات، وأحيانا أخرى كان يحاول التستر على بشاعة الجريمة عندما يكشف عن وجود استعمال مبالغ فيه للعنف يشير إلى ما يشبه القوة غير الإنسانية[41]. لقد كان الحجز يرسم الحدود التي تصبح بعدها الفضيحة غير محتملة. الأمر على خلاف ذلك عند الضمير البورجوازي، فالفضيحة تصبح أداة لممارسة السلطة. فالبرجوازية، من خلال سلطتها المطلقة، ليست قاضيا فقط، فهذا الوعي هو في ذاته ومن خلال ذاته عقاب. «فالمعرفة» التي يتحمل مسؤوليتها الآن، لا تعني عنده التحقيق والحكم فقط، بل أيضا تعميم الحكم، فالكشف عن ذلك، وبطريقة فاضحة، يعد في نظر هذا الوعي خطيئة وجدت في الفضيحة عقابا. ففيها يتم الحكم وتنفيذه فيه تكمن التوبة من خلال الفعل المثالي الوحيد واللحظي الذي هو نظرة الآخرين. إن المعرفة تستوعب، داخل اللعبة المنظمة للفضيحة، كلية الحكم.

يبين بريسو Brissot في كتابه «نظرية قوانين الإجرام» أن الفضيحة تشكل العقاب المثالي، المتناسب دائما مع الخطأ، الخالي من كل العلامات البدنية، والمتناسب بشكل مباشر مع مقتضيات الضمير الأخلاقي. إنه يستعيد التمييز القديم بين الخطيئة، التي هي خرق للقانون الإلهي، وعقابه عند الله، وبين الجريمة التي ترتكب على حساب القريب، والتي يجب أن تعاقب جسديا، وبين الرذيلة التي هي «فوضى لا تخص سوى الفرد»، وهذا الأخير يجب أن يعاقب من خلال التشهير به[42]. ولأن الرذيلة قضية داخلية، فإنها أيضا من طبيعة بدائية: إنها الجريمة ذاتها، إنها المنابع الأولى الموجودة في قلب الإنسان قبل ارتكابها. فالمجرم قبل أن يقبل على خرق القوانين، يجهز على القوانين الصامتة الحاضرة في وعي الإنسان: «إن الرذيلة هي في واقع الأمر اعتداء على الأخلاق، كما أن الجريمة خرق للقوانين، الرذيلة هي أم الجريمة، إن الأمر يتعلق بفصيلة متوحشة، تبدو، كما هو الحال في ذلك التسلسل الجينيالوجي المرعب للخطايا التي يصفها ميلتون، في حالة تناسل

---

(40) Cf. supra, Ire partie, chap. IV

(41) Cf. supra, Ire partie, chap. V.

(42) BRISSOT DE WARVILLE, Théorie des lois criminelles, t. I, p. 101.

مع بعضها البعض. أرى بئيسا مستعدا للموت. . . لماذا يصعد إلى منصة الإعدام؟ تتبعوا سلسلة أفعاله، وستدركون أن الحلقة الأولى كانت، كما هو الأمر دائما، خرقا للحاجز المقدس للأخلاق»[43]. إن تجنب الجريمة لا يمر عبر تشديد القوانين أو تشديد الأحكام، بل يتم من خلال إجبارية الأخلاق، كأن تصبح قواعدها مخيفة، ومن خلال التلويح بالفضيحة، كلما تم الإعلان عن رذيلة. إن الأمر يبدو كأنه عقاب خيالي، وهو كذلك في دولة مستبدة، حيث يقظة الضمائر والفضيحة لا يمكن أن ينتجا سوى النفاق، «ذلك أن الرأي العام لم تعد له أية سلطة. . . وفي الأخير ويجب النطق بالكلمة اللغز، إن الطيبوبة لا تعد الجزء الأساسي والكامل عند الحكومات، الملكية منها والجمهورية»[44]. ولكن عندما تشكل الأخلاق العصب الرئيسي للدولة وللرأي العام، الرابط المتين للمجتمع، حينها تصبح الفضيحة الشكل المرعب للاستلاب. فالإنسان في اعتماده فقط على نفسه يصبح غريبا بشكل نهائي عما في المجتمع من عناصر أساسية، وعوض أن يحافظ العقاب على الطابع الخاص لإصلاح ما، فإنه يتخذ بعدا كونيا، إنه حاضر في ضمير كل فرد، ويتحقق عبر إرادة الجميع. «أيها المشرعون، يا من تريدون تجنب الجريمة، ها هي السبيل التي يتبعها كل المجرمين، ضعوا العلامة الفاصلة التي يتخطونها، علامة الأخلاق، امنحوها مكانا ساميا، فلن تكونوا مضطرين دائما لإصدار الأحكام»[45]. وهكذا تتحول الفضيحة إلى عقاب مثالي وذلك بشكل مزدوج، تناسب مباشر مع الخطأ، ووسيلة لتفادي الخطأ قبل أن يتخذ شكل جريمة.

فما كان يعتقله الحجز، قصدا، في الظل، يريد الضمير الثوري الآن إشاعته على الناس. إن التشهير أصبح جوهر العقاب. وبهذا انقلبت كل القيم المرتبطة بالسر وبالفضيحة: فقد حل محل العمق الغامض للعقاب الذي كان يلف الخطأ المرتكب، محل الدوي المصطنع للفضيحة، من أجل معاقبة المناطق الغامضة والعميقة والأقل تبلورا في قلوب الناس. وبطريقة غريبة، سيعود الضمير الثوري إلى القيمة القديمة للعقاب العمومي، كما هو التمجيد الخفي للاعقل[46]. ولكن الأمر لا يتعلق هنا سوى بمظاهر، فلم يكن

---

(43) Ibid., pp.49-50.

(44) Ibid., p. 114.

(45) BRISSOT DE WARVILLE, Théorie des lois criminelles, t. I, p. 50.

(46) في 30 غشت حكم على امرأة بتهمة ارتكاب جريمة جنسية «أن تقاد من لدن منفذ الأحكام إلى كل الأماكن والملتقيات المعهودة وخاصة في ساحة بالي روايال وهي تركب حمارا وعلى رأسها قبعة من قش وعلى ظهرها وصدرها كُتب: امرأة تُفسد الشباب» وتضرب عارية.
(Gazette des tribunaux, I, n° 18, p. 284. Cf. ibid., II, n° 36, p. 145).

المقصود هو الكشف عن الجنون، بل فقط فضح اللاأخلاق أمام الضمائر التي صدمتها الفضيحة.

من هنا، ستولد سيكولوجيا ستغير من الدلالات الأساسية للجنون وتقترح وصفا جديدا لعلاقات الإنسان بالأشكال الخفية للاعقل. ومن الغريب أن سيكولوجيا الجريمة، من خلال مظاهرها البسيطة تلك - أو على الأقل همها في الوصول إلى جذورها داخل قلب الإنسان- لم تولد من أنسنة للعدالة، بل من متطلبات إضافية للأخلاق، ما يشبه تدويل الأخلاق، وما يشبه تهذيبا لأشكال الغيظ. إن هذه السيكولوجيا هي، قبل كل شيء، الصورة النقيض للعدالة الكلاسيكية. فما هو مخبأ فيها يصبح حقيقة تجليها. وستكون شاهدة على كل ما ظل، إلى حدود تلك المرحلة، بلا شاهد. وتبعا لذلك، فالسيكولوجيا ومعرفة ما هو عميق في الإنسان ولدا كلاهما من كون الضمير العام نُظر إليه باعتباره محفلا كونيا، باعتباره شكلا مباشرا صالحا للعقل والأخلاق من أجل محاكمة الكائنات البشرية. فالداخل السيكولوجي تَشكل استنادا إلى برانية الضمير المصدوم. فكل ما كان يشكل مضمون اللاعقل القديم الكلاسيكي يمكن استعادته من خلال أشكال المعرفة السيكولوجية. فهذا العالم الذي كان قد استُبعد إلى مسافة لا يمكن إدراكها، أصبح فجأة عالما مألوفا لدى الضمير اليومي، لأن هذا الضمير سيكون هو القاضي، ويتوزع الآن هذا العالم وفق مساحة سيكولوجيا كاملة تسندها الأشكال الأقل ذاتية والأكثر مباشرية للأخلاق.

* * *

كل ما رأيناه سيتخذ شكل مؤسسة في الإصلاح الشامل لعدالة الإجرام. فهيئة المحلفين يجب أن تكون في هذه العدالة المحفل الممثل للضمير الجمعي، وسلطته على كل ما يمكن أن يمتلكه الإنسان من سلطات لا إنسانية وسرية. إن قاعدة النقاش العمومي تعطي لهذه السيادة، التي تمتلكها الهيئة مؤقتا وبالنيابة، امتدادا لامحدودا من الناحية النظرية: إن الأمة بأكملها هي التي تحكم من خلال هذه الهيئة، وتدخل في نقاش مع كل أشكال العنف والتدنيس واللاعقل الذي كان الحجز يحاول تجنبها. والحال أنه من خلال حركة ذات طابع مفارق، وهو كذلك لحد الآن، لم تصل إلى نهايتها، كانت الهيئة بقدر ما تحكم كانت تطالب بالمزيد من الكونية، من أجل تأسيس عدالتها، بقدر ما كانت تُحل محل قواعد التشريع الخاص المعيار العام لحقوق الإنسان وواجباته، وبقدر ما كانت هذه الأحكام تؤكد حقيقتها في ضمير جمعي، كانت الجريمة تستوطن الداخل وتصبح دلالتها أكثر فأكثر ذات طابع خاص. لقد فقد الإجرام معناه المطلق وفقد الوحدة المجسدة في الفعل المنجز، في الاعتداء المتحقق، لقد انقسم وفق مقياسين أصبحا مع الزمن غير قابلين

للاختزال: ذاك الذي يلائم بين الخطأ وحكمه - مقياس مستعار من معايير الضمير العام ومتطلبات الفضيحة، ومن قواعد المواقف القانونية التي تماثل بين العقاب والتشهير، وذاك الذي يحدد الرابط بين الخطأ وأصوله - مقياس من نظام المعرفة، المسؤولية الفردية الضمنية. إنه فصل يكفي للبرهنة، إذا كان الأمر في حاجة إلى برهنة، أن السيكولوجيا، باعتبارها معرفة خاصة بالفرد، يجب أن تعتبر، تاريخيا، ضمن رابط أساسي مع أشكال المحاكمات التي يقوم بها الضمير العام. فالسيكولوجيا الفردية لم تظهر بعض معالمها إلا من خلال إعادة تنظيم الفضيحة في الضمير الاجتماعي. إن معرفة التسلسل الوراثي، للماضي، والدوافع لم يعد ممكنا إلا حين فقد الخطأ والجريمة كل قيمهما المحلية، ولم يعد لهما من علاقة سوى تلك التي تربطهما مع أنفسهما، ليستعيرا كل دلالاتهما من النظرة الكونية للضمير البورجوازي. ففي هذا الانشقاق بين الفضيحة والسر، فقدت الجريمة كثافتها الواقعية، لقد احتلت موقعا داخل عالم نصفه خاص ونصفه الآخر عام، فانتماؤه إلى العالم الخاص يعد خطأ وهذيانا وتخيلا خالصا، فهو إذن لا وجود، وباعتبار انتمائه إلى العالم العام نفسه، فإنه يكشف عن الاإنساني واللامعقول، وهو أمر غير مبرر في ذاته، فإذن هو ما ليس له الحق في الوجود. وفي جميع الحالات، فالجريمة تصبح لاواقعية، ومن خلال اللاكينونة التي تكشف عنها، فإنها تكتشف عمق قرابتها مع الجنون.

ألم يكن الحجز الكلاسيكي ذاته علامة على أن هذه القرابة موجودة منذ مدة؟ ألم يتم الخلط ببساطة بين الضعف الذي يصيب الأذهان وضعف السلوك، بين عنف الكلمات وبين عنف الحركات، ليلف كل هذا ضمن تصور شامل للاعقل؟ ولكن الأمر لم يكن يتعلق بإيجاد سيكولوجيا مشتركة تدين في هذه الأشكال نفس ميكانيزمات الجنون. لقد كان البحث عن التحييد باعتباره أثرا. إن اللاوجود سيحدد باعتباره الأصل. ومن خلال ظاهرة تراجعية، فإن ما كان يتم الحصول عليه في الحجز باعتباره حصيلة، سيكتشف الآن باعتباره مبدأ للمماثلة بين الجنون والجريمة. إن القرب الجغرافي الذي كان يثير التخوف من امتزاج بعضهما ببعض أصبح مجاورة جينيالوجية في اللاكينونة.

إن هذا التغير باد في القضية الأولى للجريمة العاطفية التي تم الترافع حولها في فرنسا أمام هيئة محلفين وفي جلسة عمومية. فحدث من هذا النوع لا يثير عادة اهتمام مؤرخي السيكولوجيا. ولكنه يعتبر عند الذي يريد معرفة دلالة هذا العالم السيكولوجي الذي انفتح أمام الإنسان الغربي في نهاية القرن 18، والذي كان عليه البحث عميقا داخله عن حقيقته، إلى حد الرغبة في الكشف عن أسراره إلى آخر كلمة، إن هذا الحدث عند الذي يريد معرفة ما معنى السيكولوجيا. لا باعتبارها جسما من المعرفة، بل باعتبارها واقعة وتعبيرا ثقافيا خاصا بالعالم الحديث، إن هذه المحاكمة والطريقة التي تمت بها، وكذا شكل المرافعة

لهما أهمية في قياس عتبة أو نظرية للذاكرة. لقد كان رابطا جديدا بين الإنسان وحقيقته التي كانت في طور البلورة.

ومن أجل تحديد موقع هذا الحدث بدقة، تجب مقارنته بأي قضية من قضايا الجريمة والجنون التي تمت محاكمتها خلال السنوات السابقة. وإليكم المثال، ففي الفترة التي كان فيها جولي دو فلوري Joly de Fleury وزيرا للعدل، كان هناك رجل يدعى بورجوا حاول قتل امرأته التي حرمته من المال[47]. لقد تم اعتقاله، وقدمت العائلة سريعا التماسا «تطلب فيه إجراء تحقيق للتأكد من أن المدعو بورجوا كان دائما يشكو من حالات جنون وتبذير - ومن خلال هذا الإثبات تطالب بحبسه أو نقله إلى الجزر». وقد كان هناك شهود أكدوا أن المتهم كان «يبدو تائها وعليه علامات الجنون»، وكان «كثير الكلام»، ويوحي بأنه إنسان «فقد عقله». وقبل النائب المالي ملتمس العائلة، لا اعتبارا لحالة المتهم، بل احتراما لنزاهة عائلته وبؤسها، فقد كتب إلى جولي دو فلوري قائلا: «فاحتراما لهذه العائلة النزيهة والمنكوبة التي لا تملك من الثروة الشيء الكثير، والتي تجد نفسها أمام إعالة ستة أطفال صغار تسبب لهم المدعو بورجوا في الكثير من البؤس، ولي الشرف أن أوجه إلى جنابكم الكريم النسخة المرفقة التي تطلب فيها، برعايتكم، الأمر بوضعه في السجن، هذا الشخص السيئ القادر على تشويه سمعة هذه العائلة بجنونه الذي تؤكده منذ سنوات حجج كثيرة». ولقد أجابه جولي دو فلوري أن المحاكمة يجب أن تستمر وفقا للقوانين: فلا يجب، تحت أي طائل حتى وإن كان الجنون جليا، أن يوقف الحجز مجريات المحاكمة، ولا توقع حكما، بل يجب، ووفق ما تقتضيه المساطر، القيام ببحث حول الجنون. إن «المتهم يجب أن يسمع ويستنطق بحضور المستشار المقرر، وأن يراه الطبيب ويزوره جراح السجن بحضور أحد نوابه». وبالفعل، جرت المحاكمة، وفي الفاتح من مارس 1783 قررت المحكمة في غرفة جنايات تورنيل «أن بورجوا سيُقاد إلى السجن في قصر بيساتر، لكي يعتقل ويقدم له الطعام ويعامل ويُطبب كباقي المجانين». وبعد فترة قضاها في حي المستلبين، بدأت تظهر عليه بعض آثار الجنون، وساورت المسؤولين الشكوك في أن الأمر قد يكون تظاهرا بالجنون، ووضع في زنزانة ضيقة. وبعد مدة قصيرة طالب بالعودة مع المجانين، وقُبل طلبه لأنه لم يبد أي سلوك عنيف، و«وضع في منصب صغير يمكنه من الحصول على بعض المال». وكتب مذكرة استعطاف. «ولقد رد السيد الرئيس أن اعتقاله يعد امتيازا، وانه كان في حالة تحكم فيها عليه بأحكام كتعددة عدا الإعدام».

وهنا مربط الفرس: فالإقامة مع المجانين التي يحكم بها على المجرم ليست دلالة

B. N. coll. « Jolly de Fleury », 1246, fos 132-166. (47)

على براءته، بل ستظل امتيازا فقط. أي أن الاعتراف بالجنون، حتى وإن تم أثناء المحاكمة، لا يعد جزءا من الحكم: لقد وقع تداخل بينهما، فتغيرت النتائج، دون أن تمس الجوهر. إن معنى الجريمة وخطورتها والقيمة المطلقة للموقف، كل هذا حافظ على كيانه، فالجنون، حتى وإن أقره الأطباء، لا يمكن أن نعود به إلى جذور الفعل لكي لا «يقع»، بل إن الجريمة كما هي، تمكن من ارتكبها من الحصول على تخفيف في الحكم. وبناء عليه،كانت هناك بنية للعقاب في طور التأسيس، بنية بالغة التعقيد والهشاشة – ما يشبه الحكم غير الثابت: إذا لم يظهر على المجرم علامات تثبت جنونه، فإنه ينتقل من حالة الحمقى إلى المجرمين، ولكن إذا أثبت، في الزنزانة الضيقة أنه عاقل، وإذا لم يبد منه أي سلوك عنيف، وإذا كانت سيرته يمكن أن تغفر له جريمته، فسيوضع مع المجانين حيث النظام يتميز بشيء من الرحمة. إن العنف الذي يوجد في قلب الفعل، هو ما يدل على الجنون وما يبرر العقاب الصارم في الوقت ذاته. فالاستلاب والجريمة يحيطان بهذه الثيمة غير القارة ضمن علاقة تكامل ومجاورة وإقصاء تتميز بالغموض. وفي جميع الحالات، فإن هذه العلاقة هي علاقة خارجية. وما يظل في حاجة إلى الاكتشاف، وهو ما ستتم صياغته بالتدقيق سنة 1792، هو على العكس من ذلك، علاقات داخلية، حيث كل دلالات الجريمة ستسقط، ولتجد نفسها ضمن نسق من التساؤلات التي لم تجد لها جوابا، إلى يومنا هذا.

في سنة 1792 كان على المحامي بيلار أن يدافع أمام محكمة الاستئناف عن عامل يدعى غراس وعمره 52 سنة، حكم عليه بالإعدام لقتله خليلته، لأنه فاجأها في حالة تلبس بالخيانة. ولأول مرة تتم المرافعة عن قضية عاطفية في جلسة عمومية وأمام هيئة محلفين، ولأول مرة سيكون هناك نقاش علني كبير حول الجريمة والاستلاب، وحاول الضمير العام رسم الحدود الفاصلة بين المبرر السيكولوجي وبين المسؤولية الجنائية. ولم تأت مرافعة بيلار بأية معرفة جديدة في حقل علم النفس أو الروح أو القلب، لقد جاءت بما هو أهم من ذلك: إنها حددت، ضمن هذه المعرفة، فضاء جديدا منه تستمد هذه المعرفة دلالتها، ستكتشف هذه المعرفة عملية من تلك العمليات التي من خلالها أصبحت السيكولوجيا، في الثقافة الغربية، حقيقة الإنسان.

فما نجده في نص بيلار يعد، في مقاربة أولى، سيكولوجيا في علاقتها بميثولوجيا أدبية وأخلاقية للهوى، استخدمها القرن 18 معيارا وحقيقة. ولأول مرة لم تعد حقيقة الهوى تتطابق مع أخلاق الأهواء الصحيحة. في حوزتنا معرفة خاصة بحقيقة أخلاقية للحب – تتكون من المحتمل والطبيعي والعفوي الحيوي الذي هو، في واقع الأمر، وبشكل غامض، القانون السيكولوجي لتكون الحب وشكل صحته. ولم تكن هناك روح حساسة

في القرن 18 لم تتفهم وتغفر لدي غريو(*) فعلته، وإذا مُثّل في مكان هذا الرجل البالغ من العمر 52 سنة، المتهم بقتل خليلته بسبب الغيرة، «رجل قوي ويمتلك ذكاء ولسِنه جلال، مثير بجماله وربما بأهوائه أيضا، فإن القلوب ستميل لصالحه. . . إن الحب ينتمي إلى الشباب»[48]. ولكن هناك فيما هو أبعد من هذا الحب الذي تعترف به دون تردد الحساسية الأخلاقية، حب آخر مستقل عن الجمال والشباب، يمكن أن يولد ويعيش طويلا في القلوب. إن حقيقته هي أنه ليس محتملا، وطبيعته هو أنه مضاد للطبيعة، إنه لا يشبه الأول، المرتبط بفصول العمر، إنه ليس «خادم الطبيعة، خلق لكي يكون في خدمة غاياتها لمنح الوجود». فبينما يعِد انسجام الأول بالسعادة، فإن الآخر يتغذى من العذاب: إذا كان أحدهما «مصدر حلاوة الشباب، وعزاء السن والعمر الناضج»، فإن الثاني، «يشير في أغلب الأوقات إلى زمن الشيخوخة»[49]. إن نص الأهواء الذي كان القرن 18 يكتشفه، دون تمييز، في السيكولوجيا وفي الأخلاق، يخضع الآن للتمييز، إنه موزع على شكلين من أشكال الحقيقة، إنه مدرج ضمن نسقين من الانتماء إلى الطبيعة. وبدأت تتحدد معالم سيكولوجيا، لا تهم الحساسية، بل المعرفة فقط، سيكولوجيا تتحدث عن طبيعة إنسانية حيث صور الحقيقة ليست أشكالا للتصديق الأخلاقي.

إن هذا الحب الذي لم تعد حكمة الطبيعة تحده متروك كلية لشراهته الخاصة. إنه شبيه بسعار قلب فارغ، اللعبة المطلقة لهوى بدون موضوع، لا يكترث ارتباطه كله لحقيقة الموضوع المعشوق، فهو ينساق بعنف وراء حركات مخيلته وحدها. «إنه يعيش أساسا في القلب، غيورا وساخطا مثله». إن هذا السعار الذي يستوعب ذاته، هو في الوقت ذاته الحب فيما يشبه حقيقة مجردة، والجنون في عزلة أوهامه. قد تأتي لحظة يُستلب الهوى داخلها لأنه شديد التطابق مع حقيقته الميكانيكية، فيصبح هذيانا من خلال اندفاعه. وتبعا لذلك، ففي ردنا حركة عنيفة إلى عنف الهوى، مستخرجين الحقيقة السيكولوجية في حالتها الخالصة، نكون قد وضعنا الهوى في مكان العمى والوهم والجنون الذي يتحاشى واقعه الإجرامي. فما كشف عنه بيلار لأول مرة في مرافعته هو هذا الرابط، الأساسي عندنا، الذي يضع، ضمن كل موقف إنساني، تناسبا عكسيا بين حقيقته وواقعه. فحقيقة سلوك ما لا يمكن ألا تقف في وجه تحققه، إنها تجنح، بشكل غامض، إلى وضع الجنون

(*) Des Grieux يتعلق الأمر ببطل من أبطال محكيات الكاتب الفرنسي لابي بريفو l'Abbe Prévost (ظهر سنة 1731) وهو فارس كان في الوقت ذاته مجرما وعاشقا، مارس الجنس مع الموسمات كما مارس السرقة والجنون والغش.

(48) BELLAKT, Œuvres, Paris, 1828, t. I, p. 103.

(49) Ibid.

بين يديه باعتباره الشكل الأقصى وغير القابل للتحليل لما هي عليه في السر. فمن الجريمة التي ارتكبها غراس لم يبق في النهاية سوى حركة فارغة، قامت «بها يد هي وحدها المذنبة»، لعبت «في غياب العقل، وضمن حالة اندفاع أهوائي لا يقاوم»[50]. فإذا حررنا الإنسان من كل الأساطير الأخلاقية، حيث حقيقته أسيرة هناك، أدركنا أن حقيقة هذه الحقيقة غير المستلبة ليست شيئا آخر سوى الاستلاب ذاته.

وبدءا من الآن فما نعنيه بـ«الحقيقة السيكولوجية للإنسان» هو استعادة للوظائف والمعاني التي كان اللاعقل لمدة طويلة محملا بها. ويكتشف الإنسان داخله، في أقصى حالات عزلته، في نقطة لا تصل إليها السعادة ولا المحتمل ولا الأخلاق، القوى القديمة التي استبعدها العصر الكلاسيكي، وألقى بها إلى الأطراف البعيدة في المجتمع. لقد اتخذ اللاعقل بالقوة بعدا موضوعيا، من خلال الأبعاد الأكثر ذاتية والأكثر جوانية والأكثر عمقا في الإنسان. فاللاعقل، الذي كان لمدة طويلة تجليا مذنبا، أصبح الآن براءة وسرا. هو الذي كان يمجد أشكال الخطأ هذه، حيث يدمر الإنسان حقيقته، أصبح، فيما هو أبعد من المظاهر وفيما هو أبعد من الواقع ذاته، الحقيقة الأشد صفاء. فبإمكان الجنون الذي تم القبض عليه في قلب الإنسان والذي كان منغرسا داخله، صياغة ما هو حقيقي بشكل أصيل. حينها بدأ عمل بطيء وصل في أيامنا هذه إلى تناقض من أهم تناقضات حياتنا الأخلاقية: فكل ما تتم صياغته باعتباره حقيقة الإنسان يوضع في حساب اللامسؤولية، وحساب تلك البراءة التي كانت دائما، في القانون الغربي، هي حقيقة الجنون في أقصى درجاته: «فإذا كان غراس، في اللحظة التي قتل فيها الأرملة لوفيفر، مسكونا بهوى جارف أفقده السيطرة على أفعاله ونسي عقله، فمن المستحيل الحكم عليه بالموت»[51]. إن وضع الحكم والمحاكمة ومعنى الجريمة ذاتها موضع تساؤل من لدن سيكولوجيا تضع سرا براءة الجنون في قلب كل حقيقة يمكن صياغتها حول الإنسان، كل هذه العناصر كانت حاضرة احتمالا في مرافعة بيلار.

البراءة: لا يمكن أخذ هذه الكلمة، مع ذلك، في معناها المطلق. فالأمر لا يتعلق بتحرير السيكولوجي من الأخلاقي، ولكن يتعلق ببنينة جديدة تحفظ توازنهما. إن الحقيقة السيكولوجية لا تبرأ إلا في حالة بالغة الدقة. فهذا «الحب الذي يعيش أساسا في القلب» لكي يكون لامسؤولا، يجب ألا يكون ميكانيزما سيكولوجيا فقط، بل يجب أن يكون إشارة إلى أخلاق أخرى، ليست سوى شكل مخلخل من الأخلاق ذاتها. فرجل شاب، في كامل قواه، و«مثير بجماله»، إذا خانته عشيقته - عليه أن يتركها، فالكثيرون «في مكان غراس

(50) Ibid., pp. 76-77.

(51) Ibid., p. 97.

كانوا سيضحكون من خيانة عشيقتهم، ويستبدلون بها أخرى». إلا أن هوى المتهم يعيش وحده ومن أجل نفسه، ولا يمكنه تحمل هذه الخيانة ولا يقبل تغيير عشيقته بغيرها: «لقد كان غراس يعاين بيأس فرار آخر قلب من بين يديه، قلب كان يتمنى السيطرة عليه، وكل ما حدث بعد ذلك كان يحمل بصمات هذا اليأس»[52]. لقد كان مخلصا بشكل مطلق، فعمى حبه قاده إلى فضيلة نادرة ومتشددة ومتسلطة، ولكن لا يمكن إدانتها. فهل يمكن أن نكون قساة مع الإخلاص، ونحن نعلن تسامحنا مع الخيانة؟ فإذا طلب المحامي بعدم معاقبة موكله بالإعدام، فإن ذلك سيكون باسم فضيلة لم تكن أخلاق القرن 18 تقدرها، ولكن يجب الآن تشريفها، إذا كنا نرغب في العودة إلى فضائل ما مضى من الزمن.

إن هذه المنطقة من الجنون والسخط، حيث يولد الفعل الإجرامي لا تبرؤه إلا في حدود أنها لا تتمتع بحياد أخلاقي صارم، ولكنها تلعب دورا رئيسا: تمجيد قيمة يعترف بها المجتمع دون أن يسمح لها بالتحقق. يُحرض على الزواج، ولكن تغمض الأعين عن الخيانة. إن الجنون سيكون له سلطة العذر إذا كان يكشف عن الغيرة والعناد والإخلاص - حتى وإن كان ثمن ذلك هو الانتقام. على السيكولوجيا أن تجد لها ملاذا في ضمير سيء، ضمن لعبة الفضائل المعترف بها والفضائل المطلوبة. حينها، وحينها فقط، سيكون بإمكانها فك حقيقة الجريمة، وتبرأ من خلال ثنائية الفضائل غير القابلة للممارسة.

فالجريمة، إذا لم تكشف عن هذه القيم التي تستعصي على الضبط، فإنها يمكن أيضا أن تتحدد، إذا شئنا، من خلال قوانين السيكولوجيا وميكانيزمات القلب: إنها لا تستحق أي تسامح، ولا تعود إلا إلى الرذيلة والفساد والإثم. لقد كان بيلار حريصا على إقامة «تمييز كبير بين الجرائم: هناك جرائم سيئة وتكشف عن نفوس وسخة كما هو الشأن مع السرقة» - وفي هذه الجريمة لا يرى المجتمع أية قيمة، ولو مثالية. يجب ربط هذه الجريمة بأفعال أخرى أكثر بشاعة «تكشف عن نفس ينخرها الفساد من قبيل الجريمة أو القتل العمد». وهناك جرائم أخرى تكشف «عن نفس حية ومهوسة بهوى، كما هو الشأن مع الجريمة التي ارتكبها غراس»[53]. إن درجة تحديد فعل لا تثبت مسؤولية الذي قام به، على العكس من ذلك، فبقدر ما يبدو فعل ما أنه منبثق من مكان بعيد ومتجذر في الطبائع «الوسخة»، يكون مذنبا. أما إذا كان عفويا، ووقع فجأة من خلال فعل خالص للقلب موجه نحو ما يشبه البطولة المنعزلة والعبثية، فإنه يستحق حكما مخففا. فالمرء مذنب لأنه تلقى طبيعة فاسدة، وتربية منحرفة، ولكنه بريء في ذلك الانتقال المباشر والعنيف من

(52) Ibid., p. 103.

(53) Ibid., p. 90.

أخلاق إلى أخرى - أي من أخلاق ممارسة لا نجرؤ على الاعتراف بها، إلى أخلاق ممجدة نرفض لها الحق في الممارسة من أجل صالح الجميع. «فكل من تلقى في طفولته تربية سليمة وكان سعيدا بالاحتفاظ على مبادئها عندما كبر، لن يرتكب أبدا جريمة من النوع الأول» - جرائم النفوس المنحلة - «ولن يلوث نفسه. ولكن من هو الرجل الهش الذي يمكنه التأكيد أنه لن يرتكب الجرائم الثانية في فورة من هوى جارف؟ من يتجرأ على التأكيد أنه في فورة الاندفاع الساخط وحالات اليأس لن يلطخ يديه بالدم، ربما بدم غال جدا»[54].

وهكذا وقع فصل جديد داخل الجنون: من جهة هناك جنون فاسد، ولا وجود لأية حتمية يمكن أن تبرره، وهناك من جهة ثانية جنون يهفو نحو البطولة التي تشكل الصورة العكسية، ومكملة للأخلاق البورجوازية. وهذا الجنون الأخير هو وحده الذي سيكتسب شيئا فشيئا موقعه في عالم العقل، أو بالأحرى ضمن تقلبات العقل، ففيه تتخفف المسؤولية وتصبح الجريمة، في الوقت ذاته، أكثر إنسانية وأقل قابلية للعقاب. فإذا كان هذا الجنون مبررا، فلأنه مفعم باختيارات أخلاقية يتعرف فيها الناس على أنفسهم. ولكن هناك الوجه الآخر للاستلاب، وجه تحدث عنه روايي-كولار Royer-Collard في رسالته الشهيرة إلى فوشي Fouché عندما يشير إلى «جنون الرذيلة»، وهو جنون أقل من الجنون، لأنه غريب كلية عن عالم الأخلاق، وأن هذيانه لا يتحدث إلا عن الشر. وبينما يقترب الجنون الأول من العقل ويمتزج به ويدرك انطلاقا منه، فإن الجنون الآخر يُقذف به إلى ظلمات خارجية، وفي هذا المكان ولدت تلك المقولات الغريبة في القرن 19 من قبيل الجنون الأخلاقي، والانحلال، والمولود-مجرما، والفساد: إنها مجموعة من أشكال «الجنون السيئ» لم يستطع الضمير الحديث استيعابها، وهي أساس الأشكال الجوهرية في اللاعقل. وهي التي لا يمكن تجنبها إلا بطريقة سلبية، ومن خلال الرفض والإدانة المطلقة.

ففي المحاكمات العلنية الأولى للجرائم التي تمت أيام الثورة، كان العالم القديم للجنون ينبثق من جديد ضمن تجربة تكاد تكون يومية. إلا أن معايير هذه التجربة لم تكن تسمح لها بتحمل كامل ثقلها، وهو ما كان القرن 16 قد تلقاه ضمن كلية فضفاضة لعالم مخيالي، وسيقوم القرن 19 بتقسيمه وفق قواعد تصور أخلاقي: سيتحدث عن الجنون الجيد والجنون الرديء - ذلك الذي نقبل بوجوده الغامض على هوامش العقل وفي لعبة الأخلاق والضمير السيئ، المسؤولية والبراءة، والجنون الذي ستحل به اللعنة القديمة، وكل أوزار الاعتداء الذي لا يمكن إصلاحه.

* * *

---

(54) Ibid., pp. 90-91.

لقد كان انهيار الحجز انهيارا عنيفا في فرنسا أكثر منه في أي مكان آخر. ففي السنوات القليلة التي سبقت إصلاحات بينال، ظلت أماكن إقامة الجنون، والبلورة التي قادت إلى تحولاته عارية: لقد كان هناك عمل حاولنا أن نحدد مظاهره.

إنه عمل يبدو لأول وهلة وكأنه «موقف»: لقد تم أخيرا تحديد دائرة الجنون ضمن إشكالية خاصة به. ولهذا وجب علينا أن نعطي هذا «الموقف» معناه الكامل، لا يتعلق الأمر باكتشاف مفاجئ، بل هو استثمار طويل، كما لو أن «الاستيلاء»، في هذا «الموقف»، كان أكثر أهمية من جدة «الإضاءة». هناك شكل من الوعي، بالإمكان تحديده تاريخيا، استولى على الجنون من خلال التحكم في معناه. فإذا بدا أن هذا الوعي يعيد للجنون حريته ويمنحه حقيقة إيجابية، فإن ذلك لم يتم من خلال اختفاء الإكراهات القديمة، بل بفضل توازن سلسلتين من السيرورات الإيجابية: سيرورات للتحيين والفكاك، إن شئنا، للتحرير، أما الأخرى فأقامت بعجالة بنيات جديدة للحماية تسمح للعقل أن يتخلص ويضمن لنفسه وجودا في اللحظة ذاتها التي يكتشف فيها الجنون في محيط قريب ومباشر. إن هاتين المجموعين لا تتقابلان فيما بينهما، بل هما، على العكس من ذلك، متكاملان، إنهما ليستا سوى شيء واحد - الوحدة المنسجمة لفعل من خلاله يوضع الجنون بين يدي المعرفة ضمن بنية هي منذ الوهلة الأولى بنية مستلبة.

وهنا تتغير شروط التجربة الكلاسيكية مع الجنون. ومن الممكن، في نهاية الأمر، رسم لوحة للمقولات الملموسة ضمن لعبة تقابلهما الجلي:

أشكال التحرير	بنيات الحماية
1 - القضاء على حجز كان يخلط الجنون مع كل أشكال اللاعقل.	1 - تخصيص حجز للجنون ليس أرضا للإقصاء، بل مكان مفضل حيث يعود إلى حقيقته.
2 - تأسيس مارستان لغايات طبية خالصة.	2 - الاستيلاء على الجنون من خلال فضاء لا يمكن اختراقه، يجب أن يكون في الوقت ذاته فضاء للتجلي وفضاء للمعالجة.
3 - اكتساب الجنون للحق في التعبير عن نفسه، وأن يسمع وأن يتكلم باسمه الخاص.	3 - بلورة ما يشبه الموضوع المطلق حول الجنون وفوقه، وهو موضوع معروض كلية على الأنظار ويمنحه وضع موضوع.

4 - إدخال الجنون ضمن اهتمامات السيكولوجيا باعتباره حقيقة يومية للهوى والعنف والجريمة.	4 - إدراج الجنون داخل عالم غير منسجم للقيم وضمن لعبة الإحساس بالخطأ.
5 - الاعتراف بالجنون باعتبار دوره كحقيقة سيكولوجية، وكحتمية غير مسؤولة.	5 - الفصل بين أشكال الجنون وفق متطلبات ثنائية حكم أخلاقي.

تشكل هذه الحركة المزدوجة للتحرير والاستعباد الأسس السرية التي تستند إليها التجربة الحديثة مع الجنون.

ومن السهل الاعتقاد أن الموضوعية الخاصة بأشكال المرض العقلي، موضوعة بحرية بين أيدي معرفتنا باعتبارها حقيقة تم أخيرا تحريرها. إن معرفة الجنون تفرض، عند الذي يمتلكها، نوعا من الاستقلال عنها، ويكون متأكدا مسبقا أنه في منأى عن خطرها وأوهامها، طريقة في ألا يكون المرء مجنونا. والظهور التاريخي للوضعية السيكولوجية لم يكن مرتبطا برقي المعرفة إلا بشكل ثانوي، فالوضعية هي أصلا تثبيت لنمط خاص يكمن في الوجود خارج الجنون: وعي ما باللاجنون، وقد أصبح، عند الذات العارفة، وضعية ملموسة، أساسا صلبا انطلاقا منه يمكن معرفة الجنون.

وإذا كنا نرغب في معرفة مضمون ما وقع أثناء هذا التحول المفاجئ الذي أقام، في سنوات قليلة، في واجهة العالم الغربي معرفة جديدة وتعاملا جديدا مع الجنون، فلن يكون من المجدي التساؤل عما أضيف إلى المعرفة التي كانت موجودة من قبل. فهل كان توك الذي لم يكن طبيبا، وبينال الذي لم يكن مختصا في الطب العقلي، يعرفان أكثر مما كان يعرفه تيسو أو كالن؟ فالشيء الذي تغير، وتغير فجأة، هو الوعي بعدم الجنون- وعي كان، منذ منتصف القرن 17، في مواجهة جديدة مع كل الأشكال الحية للجنون، في حالة صعوده وفي اندفاعه في حالة انهيار الحجز. فما حدث في السنوات السابقة التي ستأتي مباشرة بعد الثورة، هو خلاص جديد ومفاجئ لهذا الوعي.

يمكن أن يقال إن الأمر يتعلق بظاهرة سلبية بشكل خاص، ولكنها ليست كذلك إذا نظرنا إليها عن قرب. بل إنها الظاهرة الوحيدة الإيجابية في مجيء الوضعية. وبالفعل، فإن هذا الفكاك لم يكن ممكنا إلا من خلال معمار للحماية، رُسم وبُني تباعا من لدن كولومبي وتينون وكابانيس وبيلار. وسمحت له صلابة بنياته في الاستمرار سالما إلى يومنا هذا رغم الأبحاث التي قدمها فرويد. ففي العصر الكلاسيكي كانت الطريقة التي يكون من خلالها المرء غير مجنون مزدوجة: كانت توزع بين إدراك مباشر ويومي للاختلاف، وبين نسق

إقصائي كان يمزج الجنون بمخاطر أخرى. إن هذا الوعي الكلاسيكي للاعقل كان إذن مسكونا بتوتر بين ذلك الداخل البديهي ولكنه مرفوض، وبين اعتباطية الفصل الاجتماعي، وهي اعتباطية كانت خاضعة لنقد دائم. ولكن عندما ارتبطت التجربتان بعضهما ببعض، وخضع نسق الحماية الاجتماعية لعملية استبطان داخل أشكال الوعي، وعندما تم الاعتراف بالجنون داخل حركة تمكن من الانفصال عنه وتُقاس المسافة على وجه المؤسسات ذاتها، حينها خبا التوتر الذي كان سائدا في القرن 17 دفعة واحدة. لقد وقع ترابط بين أشكال الاعتراف بالجنون وبين بنيات الحماية داخل وعي أصبح الآن سيدا، لأنه ليس مجنونا. إن إمكانية استجلاب الجنون باعتباره معروفا ومتحكما فيه في الوقت ذاته ضمن وعي واحد - هذا ما هو موجود في قلب التجربة الوضعية للمرض العقلي. وبما أن هذه الإمكانية لن تصبح غير ممكنة ضمن تحرير جديد للجنون، فإن الجنون سيظل في تصورنا على الحالة التي كان عليها أيام بينال وتوك، سيظل أسير عصر وضعيته.

ومنذ ذلك الوقت أصبح الجنون شيئا آخر غير كونه موضوعا للخوف أو ثيمة متجددة باستمرار للشك. لقد أصبح موضوعا، ولكنه موضوع له وضع خاص. فضمن الحركة التي منحته بعدا موضوعيا، أصبح أول شكل من الأشكال التي تقوم بخلق الأبعاد الموضوعية: ما يمكن الإنسان من امتلاك سلطة موضوعية على نفسه. فالجنون كان يشكل عند الإنسان دوخة الانبهار، اللحظة التي يدلهم فيها النور لفرط إشعاعه. إن الجنون وقد تحول الآن إلى شيء للمعرفة - ما هو داخلي في الإنسان وما هو معروض أمام أنظاره في الوقت ذاته- يشكل ما يشبه البنية الكبيرة للشفافية: وهو ما لا يعني أنه من خلال العمل المعرفي أصبح واضحا بشكل كلي، بل انطلاقا من الجنون ومن وضع الموضوع الذي أصبح الإنسان ينظر من خلاله إليه، يمكن للعلم، نظريا على الأقل، أن يصبح شفافا بشكل كلي في علاقته بالمعرفة الموضوعية. فليس من باب الصدفة، ولا نتيجة تفاوت أسطوري إذا كان القرن 19 قد طلب من باتولوجيا الذاكرة والإرادة والشخصية تحديد فحوى حقيقة الذكرى والإرادة والفرد. هناك شيء ما، ضمن نظام هذا البحث، ظل وفيا بشكل عميق للبنيات التي تمت بلورتها في نهاية القرن 18، والتي كانت تجعل من الجنون الصورة الأولى التي تقود إلى منح الإنسان بعدا موضوعيا.

إن الجنون في الثيمة الكبرى للمعرفة الوضعية للكائن الإنساني، هو دائما انحراف: انحراف مموضَع ومموضِع(*) في الوقت ذاته، موجود ومتراجع، مضمون وشرط. فللجنون في فكر القرن 19، وفي فكرنا أيضا، وضع ملغز: فهو في واقع الأمر، وإلى

(*) Objectivant et objectivé

الآن، غير قابل للإمساك من خلال حقيقته الكلية، ولكننا لا نشك، مع ذلك، في أنه قد ينفتح ذات يوم على معرفة قادرة على استيعابه. ولكن الأمر لا يتعلق هنا سوى بمسلمة ونسيان للحقائق الأساسية. فهذا التحفظ، الذي كنا نعتقد أنه تحفظ عرضي، يخفي في واقع الأمر تراجعا أساسيا للجنون نحو منطقة تغطي حدود المعرفة الممكنة للإنسان وتتجاوزها من كل الجوانب. فمن الأساسي، في إمكانية معرفة وضعية للإنسان، أن يوجد، في الجانب الأكثر بعدا، ذلك الفضاء الخاص بالجنون الذي من خلاله وداخله يصبح الوجود الإنساني وجودا موضوعيا. فالجنون في بعده الملغز الأساسي، لا تأخذه سنة ولا نوم، موعود بمعرفة تكشف عن كل أسراره، ولكنه منفلت من كل تحكم ممكن، لأنه هو في الأصل مصدر المعرفة الموضوعية للتحكم في الإنسان. فاحتمالية أن يكون الإنسان مجنونا وإمكانية أن يكون موضوعا، امتزجتا مع بعضهما البعض في نهاية القرن 18، وهذا الامتزاج ولد في الوقت ذاته مسلمتين من مسلمات الطب العقلي الوضعي وثيمات علم موضوعي للإنسان (وفي هذه الحالة ليس التحديد التاريخي صدفة).

إلا أن هذا الرابط عند تينون وكابابيس وعند بيلار، وهو رابط أساسي في الثقافة الحديثة، لم يتم إلا على مستوى الفكر. وسيصبح وضعا ملموسا بفضل بينال وتوك: ففي المارستان الذي أسساه، والذي سيحمل مشعل مشاريع الإصلاح الكبرى، يتم التعرف على خطر الإصابة بالجنون بقوة عند كل فرد وحتى في الحياة اليومية، مع ضرورة أن يكون موضوعا. إن الوضعية لن تكون فقط مشروعا نظريا، بل علامة على الوجود المستلب.

إن صفة الموضوع هذه ستُفرض، منذ الوهلة الأولى، على كل فرد أُعلن مستلبا؛ والاستلاب سيودع باعتباره حقيقة سرية في قلب كل معرفة موضوعية حول الإنسان.



الفصل الرابع

ميلاد المارستان

هذه الصور مألوفة لدينا(*). لقد ألفها تاريخ الطب العقلي كله، وكانت وظيفتها هي الكشف عن أسرار ذلك العصر السعيد الذي تم فيه أخيرا التعرف على الجنون وفق حقيقة ظل الناس يتجاهلونها لمدة طويلة.

«لقد رغبت المؤسسة المحترمة للكواكر(**) quakers. . . . أن تحمي أعضاءها الذين قد يفقدون، لا قدر الله، عقولهم دون أن تكون لهم ثروة كافية للاستفادة من المؤسسات الراقية، ومن موارد الفن وكل طيبات الأرض المناسبة لحالتهم؛ لذا فقد مكن اكتتاب عام من جمع المال، وأنشأت منذ سنتين تقريبا مؤسسة يبدو أنها تتوفر على جميع الامتيازات مع كل الاقتصاد الممكن، على مقربة من مدينة يورك. فإذا كانت الروح قد أصابها الذبول وهي تتأمل هذا المرض الرهيب الذي يبدو أنه خلق لكي يهين العقل الإنساني، فإننا نشعر بعد ذلك بمشاعر طيبة إذا أخذنا في الاعتبار ما اخترعته تلك العناية الهامة من أجل علاجها والتخفيف عنها.

«إن هذه الدار تقع على بعد ميل من يورك، وسط بادية خصبة وباسمة، إن الأمر لا يتعلق بإنشاء سجن، بل يتعلق بالأحرى بضيعة كبيرة ذات طابع فلاحي، إنها محاطة بحديقة كبيرة مغلقة. لا وجود فيها لقضبان، ولا وجود لسياج في النوافذ»[1].

(*) يشير المؤلف إلى اللحظات الأولى التي باشر فيها بينال وتوك عمليهما، الأول في بيساتر في فرنسا، الثاني في «دار الشفاء» في إنجلترا.

(**) الكواكريون quakers عضو في «الجمعية الدينية للأصدقاء» وهي جمعية دينية نشأت في إنجلترا في القرن السابع عشر تحت تأثير جورج فوكس. وتتميز بنزعتها السلمية وحبها للإنسان وتمجيده، تعرض للاضطهاد في إنجلترا وهاجر بعض أعضائها إلى أمريكا.

(1) DELAVIRE

رسالة موجهة إلى محرري المكتبات البريطانية حول مؤسسة جديدة لمعالجة المستلبين. وقد ظهر هذا النص في المكتبة البريطانية، وفي كتيب منفصل. وزيارة دولافير إلى الدار كانت في 1798.

أما فيما يتعلق بتحرير مستلبي بيساتر، فإن حكايته مشهورة: قرار فك السلاسل عن مساجين الزنازين الضيقة، كوتان Couthon يزور المستشفى ليتأكد من عدم وجود أي مشبوه يختفي هناك، بينال يخرج بشجاعة لاستقباله، في الوقت الذي كان الكل يرتعد لرؤية ذلك «المعوق المحمول على الأذرع». مواجهة بين دعاة النزعة الإنسانية، حكماء وصارمون في مواجهة الوحش المشلول. «قاده بينال مباشرة إلى حي العنيفين حيث تأثر كثيرا لمنظر الغرف، لقد كان يرغب في الحديث مع كل المرضى. فناله من أغلبهم سيلا من الشتائم والقذف البذيء. وأصبح من العبث مواصلة البحث. فاستدار نحو بينال وقال: « آه كيف يا مواطن، هل أنت مجنون، أتريد أن تفك سلاسل هذه الحيوانات؟ وأجاب بينال بهدوء: «مواطن، أنا مقتنع أن هؤلاء المستلبين شرسون فقط لأنهم حرموا من الهواء والحرية - فرد الآخر، إذن افعل ما تشاء، ولكن أخشى كثيرا أن تكون ضحية لتقديراتك». وعند هذا الحد عاد كوتان إلى عربته. وأحدث رحيله انفراجا، وتنفس الناس الصعداء، بعدها شرع الفلانتروبي الكبير في العمل[2].

إن الأمر يتعلق هنا بصور، ذلك أن كل حكاية من الحكايتين تستمد مكنون سلطتها من أشكال مخيالية: من جهة هناك الهدوء البطريركي لمنزل توك، حيث تهدأ أهواء القلب وتستكين فوضى الروح، وهناك من جهة ثانية الصلابة الحاسمة لبينال الذي سيطر، من خلال كلمة واحدة وحركة واحدة، على الساخطين المتوحشين اللذين يريدان الانقضاض عليه، وتلك الحكمة التي استطاعت أن تميز بين مجانين ساخطين، وبين الوحش العرفي الذي يمثل الخطر الحقيقي: إنها صور امتد وزنها الخرافي بعيدا إلى يومنا هذا.

لا فائدة من إنكار هذه الصور، ولم يبق لنا إلا القليل من المستندات التي تفوقها أهمية. وهي بالإضافة إلى ذلك بالغة الكثافة في سذاجتها إلى حد يجعلها تكشف عن الكثير مما لا تقوله. ففي العمق المدهش لكل صورة، يجب الكشف في الوقت ذاته عن الوضعية الملموسة التي تخفيها، وعن القيم الأسطورية التي تقدمها كحقيقة تم تداولها، وأخيرا عن العملية الحقيقية التي أُنجزت والتي لا تقدم عنها هذه الصور سوى تعبير رمزي.

* * *

لقد كان توك كواكريا في المقام الأول، وكان عضوا نشيطا في مجموعة من «جمعيات الأصدقاء» الكثيرة العدد، وهي الجمعيات التي تطورت في إنجلترا منذ نهاية القرن 17.

إن التشريع الانجليزي، كما سبق أن رأينا، كان منذ النصف الثاني من القرن 18 ميالا

---

(2) Scipion PINEL, Traité complet du régime sanitaire des aliénés. Paris 1836, p. 56.

إلى تشجيع المبادرة الخاصة في ميدان المساعدة[3]. فتم تنظيم ما يشبه مجموعات التأمين، وتم تشجيع جمعيات الغوث. والحال أن الكواكريين، ولأسباب اقتصادية ودينية، لعبوا هذا الدور منذ أكثر من قرن، وكان ذلك في البداية ضدا على رغبة الحكومة. «لن نعطي مالا إلى أشخاص يتشحون بالسواد لكي يساعدوا فقراءنا ويدفنون موتانا ويعظون مؤمنينا: إن هذه الوظائف المقدسة غالية علينا جدا ولن نتركها لأحد غيرنا»[4]. وهذا ما يفسر لماذا تم التصويت سنة 1793، في الشروط الجديدة للقرن 18، على قانون «تشجيع ودعم جمعيات الصداقة»[5]. ويتعلق الأمر بجمعيات تستوحي نموذجها، في غالب الأوقات، من نظام الكواكر الذي كان أعضاؤه يجمعون المال لفائدة أعضائه المحتاجين أو الذين أصيبوا بإعاقة أو مرض اعتمادا على الاكتتاب والهبات. وكان القانون يؤمل أن تكون لهذه المؤسسات «فعالية هامة من أجل إدخال الفرح على قلوب الناس، والتقليص من عبء المصاريف العامة». لقد كان هناك شيء هام: لقد تم إعفاء أعضاء هذه الجمعيات من إجراء الترحيل الذي كانت تتخلص بموجبه الخورنية (paroisse) من فقير أو مريض فقير إذا لم يكن من ساكنة المنطقة، وإرساله إلى خورنيته الأصلية. ويجب أن نشير إلى أن إجراء الترحيل هذا الذي سنه قانون الإقامة، سيتم إلغاؤه سنة 1795[6]، كما فُرض على الخورنية التكلف بالمريض الفقير الذي لا ينتمي إليها إذا كان نقله يشكل خطرا. نحن هنا أمام الإطار القانوني الغريب الذي سينتج عنه نظام «دار الشفاء»[*].

ويمكن أن نفترض من جهة ثانية، أن الكواكريين كانوا منذ البداية حذرين فيما يتعلق بالعلاجات والمساعدات التي يجب أن تعطى للمجانين، فمنذ البداية كانت لهم معاملات مع دور الحجز. ففي سنة 1649 أُرسل القاضي جورج فوكس وأحد أصدقائه إلى مؤسسة إصلاحية موجودة في داربي darby كي يُجلدا ويسجنا لمدة ستة أشهر بتهمة القذف[7]. أما في هولندا فقد تعرض الكواكريون مرارا للاعتقال في مستشفى روتردام[8]. وسواء نقلت عنهم آراء ما، أو تداول الناس رأيا يخصهم، فإن فولتير يقول على لسان كواكري «في الرسائل الفلسفية»، إن النّفس الذي يستوحون منه أفكارهم ليس من الضرورة أن يكون كلام

(3) Cf. supra, IIIe partie, chap. II.

(4) VOLTAIRE, Lettre philosophique, éd. Droz, I, p. 17.

(5) 33. George III, cap. V, for the encouragement and Relief of Friendly.

(6) 35. George II, cap. 101. Sur cette suppression du Settlement Act, cf. NICHOLIS, loc. cit., pp. 112-113.

(*) نقترح دار الشفاء كترجمة تقريبية للكلمة الفرنسية retraite

(7) SEWEL, The history of the rise, increases and progress of Christian People, 3e éd., p. 28.

(8) Ibid., p. 233.

الله ذاته، بل أحيانا هو ثرثرة لامعقولة للاعقل: «فنحن لا نستطيع معرفة ما إذا كان الرجل الذي يأخذ الكلمة يستوحي أفكاره من العقل أو الجنون»[9]. وفي جميع الحالات، فإن الكواكريين، ومجموعات دينية أخرى، وجدوا أنفسهم في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر موضوعا لسجال كبير في التجربة الدينية وتجربة اللاعقل[10]. فعند الآخرين، وربما عندهم أيضا، تندرج بعض أشكال هذه التجربة ضمن الغموض الذي كان يحيط الحس السليم والجنون. وكان عليهم، دون شك، أن يفصلوا باستمرار بين هذا وذاك والتصدي لتهمة الاستلاب. وهذا ما يفسر ربما اهتمام «جمعية الأصدقاء» المشكوك فيه بالطريقة التي كان يُعامل بها المجانين في الحجز.

ففي سنة 1791 وُضعت امرأة من هذه الجماعة في «مؤسسة للحمقى، قريبا من مدينه يورك». وكلفت عائلتها، التي كانت تسكن بعيدا عن هذا المكان، بعض الأصدقاء للسهر على حالتها. إلا أن إدارة المارستان رفضت زيارتهم بدعوى أن حالة المريضة لا تسمح باستقبالهم. أسابيع بعد ذلك توفيت تلك المرأة. و«لقد أثار الحدث المؤلم بطبيعة الحال نقاشا حول وضعية الحمقى، وحول التحسينات التي يجب إدخالها على مؤسسات من هذا النوع. وأدرك الناس ضرورة امتلاك جمعية الأصدقاء مؤسسة من هذا النوع تسهر عليها هي، ويمكنها أن تطبق معاملة أفضل من تلك التي كانت سائدة»[11]. هذه هي الحكاية التي رواها توك، 20 سنة بعد وقوع الحادثة.

ومن المحتمل ألا تكون هذه الحكاية سوى حادثة من تلك الحوادث المتعددة التي كان يبيحها قانون الإقامة. شخص لا يملك الكثير من المال يصاب بمرض بعيدا عن أهله، القانون في هذه الحالة يقضي بإرساله إلى أهله. ولكن حالته، وربما مصاريف النقل، تفرض الاحتفاظ به. إن الأمر يتعلق بوضع غير قانوني جزئيا لا يبرره سوى الخوف من الخطر، وسيصبح في هذه الحالة شرعيا من خلال أمر بالحجز يوقعه قاضي الصلح. ولكن خارج المارستان حيث المريض محتجز، ليس لأية جمعية خيرية، سوى تلك التابعة للخورنية التي ينتمي إليها المريض، الحق في مد يد المساعدة له. وباختصار، فإن الفقير الذي يصاب بمرض خطير خارج خورنيته معرض لكل الممارسات الاعتباطية لحجز لا يراقبه أحد. وهذا ما ثارت ضده جمعيات الإحسان التي حصلت في النهاية على حق استقبال عضوين من أعضائها أصيبا بمرض، استنادا إلى قانون 1793، وذلك سنتان بعد

---

(9) VOLTAIRE, loc cit., p. 16.

(10) De même les mystiques protestants de la fin du XVII^{e} siècle et les derniers jansénistes.

(11) Samuel TUKE, Description of the Retreat, an Institution near York for insane persons, York, 1813, pp. 22-23.

الحادثة التي أوردها توك. واستنادا إلى هذا يجب فهم مغزى ذلك المشروع القاضي بإنشاء دار خاصة، ولكنها دار جماعية مخصصة للمجانين باعتبارها احتجاجا، ضمن احتجاجات متعددة، ضد التشريع القديم الخاص بالفقراء والمرضى. وبالإضافة إلى ذلك، فإن التواريخ واضحة، حتى وإن كان توك يتحاشى الربط بينها لكي يبدو أن الفضل كله في هذه العملية يعود للكرم الخاص. ففي سنة 1791 كان هناك مشروع كواكريي مدينة يورك، وفي بداية سنة 1793 كان هناك القانون الذي يشجع جمعيات الصداقة على الإحسان وإعفائهم من قانون الترحيل: وبهذا انتقلت المساعدة من الخورنية إلى المؤسسة الخاصة. وفي نفس السنة أي 1793 نظم كواكريو يورك اكتتابا وصوتوا على القانون الداخلي للجمعية، وفي السنة الموالية قرروا شراء بقعة أرضية. وفي سنة 1795 تم رسميا إلغاء قانون الإقامة، وشُرع في بناء «دار الشفاء»، وسيكون بإمكان الدار الشروع في العمل السنة الموالية. إن مؤسسة توك تندرج بالضبط ضمن التنظيم الجديد الشرعي للمساعدة في نهاية القرن 18، وضمن سلسلة الإجراءات التي اخترعتها الدولة البرجوازية من أجل حاجاتها الخاصة في الإحسان الخصوصي.

إن الحدث الذي كان منطلقا لتحرير «مكبلي بيساتر» كان من طبيعة أخرى وضمن شروط تاريخية من الصعب تحديدها. فقانون 1790 كان يرمي إلى إنشاء مستشفيات كبيرة مخصصة للحمقى. ولكن إلى حدود 1793 لم يظهر لهذه المؤسسات أي أثر. فقد تحول بيساتر إلى «دار للفقراء» وكان داخله خليط من الناس، كما كان عليه الأمر قبل الثورة، كان هناك الفقراء والعجزة والمحكومون والمجانين. ويضاف إلى كل هذه الساكنة معتقلو الثورة، وفي طليعتهم المعتقلون السياسيون. ولقد كتب بيرسي، وكان يحرس المجانين، إلى لجنة الإدارات المدنية في 28 بروميز العام III، أي أثناء مقام بينال في بيساتر: «هناك دائما تحت إمرتي معتقلون تابعون للمحكمة الثورية»[12]. ويأتي بعد ذلك المتهمون المتخفون. لقد استعمل بيساتر كما استعمل بانسيون بيلهوم Belhomme، أو دار دوي Maison Douai أو فيرنيت Vernet[13]، كمخبأ للمتهمين. وفي فترة عودة الإمبراطورية، وفي محاولة لنسيان أن بينال كان طبيب بيساتر تحت الإرهاب، سيُعترف له بأنه صاحب الفضل في حماية الأرستقراطيين أو الكهنة، «لقد كان بينال طبيبا في مرحلة مؤلمة في الذاكرة، عندما طلب من هذه الدار تأدية حصتها من الموت. لقد ملأها الرعب بالكهنة

---

(12) Cité in TUETEY, loc. Cit., III, p. 369.

(13) لقد وضع بينال وبواسيي كوندورسي في بنسيون فيرنيت، شارع سيرفوندوني وذلك عندما أعطيت الأوامر لاعتقاله في 8 يوليوز 1793.

والمهاجرين العائدين، ولقد تجرأ السيد بينال ووقف ضد تسليم عدد كبير منهم، بدعوى أنهم مجانين. والحوا على التسليم وأصر على الرفض، ليتخذ الأمر بعد ذلك مظهر قوة تراجع أمامها الجلادون، وقد مكنت حيوية رجل طيب ووديع في الأصل من إنقاذ حياة مجموعة من الضحايا من بينهم الأسقف الذي كان يحتل في تلك المرحلة أحد أهم المناصب في فرنسا»[14]. ولكن يجب أن نأخذ بعين الاعتبار واقعة أخرى: هي أن بيساتر أصبح إبان الثورة المركز الأساسي لمعالجة الحمقى. فمنذ المحاولات الأولى لتطبيق قانون 1790 أرسل إليه المجانين المسرحون من السجن، ثم بعد ذلك المستلبون الذين كانوا في أوتيل ديو[15]. بحيث أصبح بيساتر، بقوة الأشياء لا من خلال مشروع مفكر فيه، وريثا لتلك الوظيفة الطبية التي استمرت على امتداد العصر الكلاسيكي، دون أن تختلط بالحجز، والتي جعلت من أوتيل ديو المستشفى الوحيد الباريسي الذي مورست فيه بشكل ممنهج معالجة المجنون. ذلك أن ما قام به أوتيل ديو منذ القرون الوسطى، كلف بيساتر للقيام به في إطار حجز غامض أكثر من أي وقت مضى. فلأول مرة أصبح بيساتر مستشفى يعالج فيه المجانين إلى أن يستردوا عقولهم: «فمنذ قيام الثورة، كانت إدارة المؤسسات العامة لا تعتبر اعتقال المجانين في مارستان حر إلا إذا كانوا مضرين وخطرين على المجتمع، فلن يبقى فيه أحد إلا إذا كان مريضا، وبمجرد ما يشفي يعاد إلى ذويه أو أصدقائه. والدليل على ذلك هو السراح العام لكل أولئك الذين استعادوا عقولهم، وهم الذين كانوا قد حكم عليهم البرلمان بالحجز مدى الحياة، فالإدارة حتمت على نفسها ألا تحتفظ بالمجانين الذين هم في حالة لا تسمح لهم بالاستمتاع بالحرية»[16]. إن الوظيفة الطبية كانت موجودة بوضوح، ويتعلق الأمر الآن بمراجعة نظام مؤسسات الحجز الخاصة بالجنون التي أنشأت في الماضي[17]. ولأول مرة في تاريخ المستشفى العام، عُين في مصحات بيساتر رجل كان

---

(14) DUPUYTREN, Notice sur Philippe Pinel. Extrait du Journal des Débats du 7 novembre 1826, p. 8.

ومن المحتمل أن يكون دوبيتريت يلمح إلى الأب فورنيي الذي احتج بقوة على تنفيذ حكم الإعدام في حق لويس 16 الذي بعد أن كان محتجزا في بيساتر باعتباره «مصابا بالعته» ليصبح بعد ذلك شابلان نابليون ثم أسقفا لمونبوليي

(15) مثال ذلك مرسوم اللجنة الأمنية العامة التي أمرت بنقل مستلب إلى بيساتر لم يكن ممكنا الاحتفاظ به ملجئ الإنسانية (TUETEY, loc. cit., III, pp. 427-428).

(16) Lettre de Piersin à la Commission des Administrations civiles du 19 frimaire, an III (TUETEY, loc. cit., III, p. 172).

(17) Selon Piersin, il y avait à Bicêtre 207 fous, à la date du 10 frimaire, an III (TUETEY, loc. cit., p. 370).

يتمتع بصيت في معرفة الأمراض الذهنية[18]. فتعيين بينال يؤكد وحده أن وجود المجانين في بيساتر قد أصبح مشكلا طبيا.

ولكننا لا يمكن أن نشك في أن الأمر كان مشكلا سياسيا. فالقناعة القائلة بأن الحجز كان يضم أبرياء يعيشون وسط المذنبين، وعقلاء وسط الساخطين، كانت تعد منذ مدة طويلة جزءا من الميثولوجيا الثورية: «إن في بيساتر بالتأكيد مجرمين وقطاع الطرق ورجالا شرسين.... ولكن هناك أيضا، يجب أن نعترف بذلك، حشد من ضحايا السلطة الاعتباطية، والتعسف العائلي والاستبداد الأبوي.... فالزنازين تضم داخلها رجالا، إخوان لنا وأشباهنا، حرموا من الهواء ولا يرون النور إلا من خلال كوى صغيرة»[19]. لقد كان بيساتر، سجن البراءة، يقض مضجع المخيلة، كما كان الشأن قديما مع لاباستيي: «إن قطاع الطرق أُدخلوا، أثناء المجازر التي حدثت في السجون، كمجرمين إلى بيساتر بذريعة إنقاذ بعض ضحايا السلطة المستبدة القديمة التي كانت تحاول إدماجهم مع المستلبين. فكانوا يتحركون والأسلحة في أيديهم من غرفة إلى أخرى، كانوا يستجوبون المعتقلين دون الاكتراث بحالة المستلب. إلا أن أحد المعتقلين الذي كان يرسف في الأغلال أثار انتباههم بكلمات مليئة بالحكمة ومن خلال شكوى مريرة. أليس من العار أن يسجن هذا الرجل ويوضع مع المستلبين؟ عندها ثارت ثائرتهم وبدأت همهمات عنيفة تُسمع، وصرخات إدانة ضد حارس الدار. وفرضوا عليه أن يبرر سلوكه هذا»[20]. وكان هناك في زمن «الجمعية التأسيسية» خوف آخر. لقد كان بيساتر ما يزال يشكل خزانا كبيرا للرعب، لأنه كان يشكل مأوى للمشبوهين- لقد كان الأرستقراطيون يختبئون في أسمال الفقراء، وعملاء أجانب يتآمرون تحت قناع المجانين. وهنا أيضا يجب أن ندين الجنون من أجل إعادة الاعتبار للبراءة، ولكن هنا أيضا ستظهر الازدواجية في كيفية التعاطي مع عالم الجنون. فهنا، ضمن أشكال الرعب التي كانت تحيط ببيساتر في زمن الثورة، هو القريب من مدينة باريس، وتجعل منه ما يشبه القوة الكبيرة والخطيرة والغريبة، حيث يختلط العدو بشكل لا فكاك منه مع اللاعقل، هنا كان الجنون يلعب تباعا دورين استلابيين: إنه يستلب الذي حُكم عليه

(18) لقد كا بينال محررا لمجلة الصحة قبل الثورة. وكتب مجموعة من المقالات لها علاقة بأمراض الذهن وخاصة في 1787: «هل حالات الاكتئاب ليست دائما شائعة في الشهور الأولى للشتاء؟»؛ وفي سنة 1789 كتب «ملاحظات حول النظام الأخلاقي الملائم في بعض حالات انهيار العقل عند المهووسين». وفي الطب المستند إلى العلوم الفيزيائية نشر مقالا بعنوان: «حول نوعية خاصة للاكتئاب الذي يقود إلى الانتحار». (1791).

(19) Gazette nationale, 12 décembre 1789.

(20) Cité in SEMELAIGNE, Philippe Pinel et son uvre, pp. 108-109.

بالجنون دون أن يكون مجنونا، ولكنه يمكن أن يستلب أيضا ذاك الذي يعتقد أنه محمي من الجنون. إنه يستبد أو يخدع - عنصر خطير يتوسط بين الإنسان العاقل والمجنون، ويمكن أن يستلب الأول كما الثاني ويهددهما في حريتهما. يجب، في جميع الحالات، فضح مكائده، لكي تستعاد الحقيقة والحرية كلاهما ليلعبا لعبتهما.

فداخل هذه الوضعية الغامضة إلى حد ما - إنها شبكة ضيقة من الشروط الواقعية والقوى المخيالية - يصعب تحديد الدور الذي لعبه بينال بدقة. لقد تسلم مهامه في 25 غشت 1793. ويمكن أن نفترض، لأن سمعته الطبية كانت كبيرة، أنه اختير بالضبط «ليفضح» الجنون، وليتخذ الإجراء الطبي المناسب ويحرر الضحايا ويدين المشبوهين ويؤسس في النهاية بدقة، حجز الجنون هذا، الذي نعرف ضرورته ولكننا نحس بخطره. ومن جهة ثانية، لقد كانت مشاعر بينال مشاعر جمهورية لكي لا نشك أنه سيحافظ في السجن على معتقلي النظام القديم، أو يتسامح مع الذين يطاردهم النظام الجديد. وبمعنى ما، يمكن القول إن بينال وجد بين يديه سلطة أخلاقية لا حد لها. ففي اللاعقل الكلاسيكي، لم يكن هناك تنافر بين الجنون وادعاء الجنون، وبين الجنون المعترف به من الخارج، وبين الجنون المثبت موضوعيا. على العكس من ذلك، فمن الجنون إلى أشكاله الوهمية التي تختبئ فيه، كان هناك ما يشبه الرابط الأساسي للانتماء. كان على بينال، من الناحية السياسية، أن يعمل على فك هذا الرابط، ويقوم بفصل لا تظهر من خلاله سوى وحدة صارمة: وحدة تضم، من أجل المعرفة الخطابية، الجنون وحقيقته الموضوعية وبراءته. يجب فصله عن أجزاء اللاكينونة تلك، حيث تنمو ألعاب اللاعقل، وحيث لا يقبل إلا باعتباره لاجنونا متسترا، دون أن يكف، مع ذلك، عن أن يكون جنونا.

فما هي دلالة تحرير «المكبلين» ضمن كل هذا؟ هل هو تطبيق بسيط وخالص لأفكار سبقت بلورتها منذ سنوات عديدة، وكانت تعد جزءا من برنامج تنظيم جديد كان مشروع كابانيس أفضل مثال له، سنة قبل مجيء بينال إلى بيساتر؟ فأن تفك قيود الحمقى القابعين في الزنازين معناه أن تفتح لهم مجالا للحرية يكون في الوقت ذاته مجالا للمراقبة، ومعناه أيضا تركهم يكشفون عن أنفسهم من خلال موضوعية لن تكون مقنعة لا في الاضطهاد ولا في رد فعل ساخط. ومعناه أيضا تشكيل حقل مارستاني خالص كما حدده كابانيس، وكانت «الجمعية التأسيسية»، لأسباب سياسية تحبذ إقامته. ولكن يمكن أيضا أن نتصور أن بينال، استنادا إلى هذا، كان يخفي عملية سياسية لعلامات عكسية: ففي تحريره للجنون، فإنه يزج بهم وسط نزلاء بيساتر ويصبح الأمر أكثر غموضا وغير قابل للاستيعاب، وهو بذلك يدمر كل المعايير التي كان من الممكن أن تساعد على الفصل بين هؤلاء النزلاء. وبالإضافة إلى ذلك، ألم يكن ذلك هو الهم الدائم لإدارة بيساتر في تلك المرحلة، من أجل إعاقة هذا

الفصل الذي كانت تنادي به السلطات السياسية[21]؟ هذا مع العلم أن بينال نقل وعين في سالبتريير في 13 ماي 1795، شهور عديدة بعد تيرميدور Thermidor، في مرحلة الانفراج السياسي[22].

وفي الواقع، من الصعب جدا معرفة ما كان يود بينال القيام به عندما حرر المستلبين. وهذا أمر لا يهم – فالأساسي في الأمر هو بالضبط هذا الغموض الذي سيلف كل عمله الآتي، والمعنى الذي سيعطى له في العالم الحديث: تشكيل حقل يجب أن يبدو فيه الجنون من خلال حقيقة خالصة وموضوعية وبريئة في الوقت ذاته. ويجب أن يؤسس هذا الحقل على أسس مثالية لا تكف عن التراجع، حيث كل صورة من صور الجنون تختلط باللاجنون ضمن تقارب لا يمكن تحديده. فما سيربحه الجنون على مستوى دقة قدره العلمي، سيخسره على مستوى القوة في التصور الملموس. فالمارستان الذي سيجد فيه حقيقته لا يسمح بتمييزه عما لا يشكل حقيقته. فكلما كان موضوعيا، كان أقل حسما. فالحركة التي حررته لكي تراقبه، هي، في الوقت ذاته، العملية التي ستبدده وتخفيه في كل الأشكال الملموسة للعقل.

***

لقد أدرج عمل توك ضمن التعديلات التي خضعت لها المساعدة في التشريع الإنجليزي في نهاية القرن 18، أما عمل بينال فقد اندرج ضمن غموض وضعية المجانين في المرحلة التي اندلعت فيها الثورة. ولكن الأمر هنا لا يتعلق بمحاولة للنيل من أصالة عمليهما. فقد كان في العمل قدرة على اتخاذ القرار لا يمكن التقليل من شأنها، وهو أمر يبدو بشكل واضح في الأساطير التي كانت وعاء معناه، وهي أساطير من السهل جدا التعرف عليها.

فلقد كان من المهم أن يكون توك كواكريا. وهي نفس أهمية أن تكون دار الشفاء في البادية. «فالهواء في البادية نقي وخال من الدخان المنبعث من الأماكن القريبة من المدن الصناعية»[23]. فنوافذ الدار بلا قضبان ومفتوحة على حديقة، كما أنها «تقع على ربوة وتطل

---

(21) Cf. toute la correspondance de Létourneau avec la Commission des Travaux publics, citée in TUETEY, III, pp. 397-476.

(22) فمن أجل جعل بينال ضحية للرعب يحكي دوبيتيرن Dupuytren «أنه اعتقل وكان على وشك أن يعرض على المحكمة الثورية. ومن حسن الحظ، كان هناك من شعر بأهمية العلاجات التي كان يقدمها لفقراء بيساتر، وأطلق سراحه». (DUPUYTREN, loc. cit, p. 9).

(23) Rapport fait à la Société des Amis le 5 avril 1793 ; cité in S. TUKE, Description of the Retreat, p. 36.

على منظر خلاب يمتد نحو الجنوب إلى أقصى ما تصل إليه الرؤية، إنها تقع في سهول خصبة ومشجرة»، وعلى الأراضي المجاورة، هناك الزراعة وتربية الماشية، و«الحديقة تنتج ثمارا كثيرة، وتوفر في الوقت ذاته للمرضى مكانا رائعا للاستراحة والعمل»[24]. فالتمارين في الهواء الطلق والنزهات اليومية والعمل في الحديقة وفي المزرعة كلها أشياء مفيدة «وتساعد المجانين على الشفاء»، بل قد حدث أن بعض المرضى شفوا فقط بفعل السفر الذي قادهم إلى دار الشفاء، و«أيام الراحة الأولى التي استفادوا منها»[25]. إن كل القوى المخيالية للحياة البسيطة والسعادة البدوية وتعاقب الفصول مفيدة في شفاء الجنون. ذلك أن مصدر الجنون طبقا لأفكار القرن 18 هو المجتمع لا الطبيعة ولا الإنسان ذاته، فالمجتمع يولد الانفعالات والقلق والحركة والتغذية الاصطناعية، إنها بعض الأسباب التي تقود إلى الجمون كما يتصور ذلك توك ومعاصروه. إن الجنون، باعتباره نتاج حياة ابتعدت عن الطبيعة، يدخل ضمن النتائج، إنه لا يشكك فيما هو أساسي في الإنسان، ويتعلق الأمر بانتمائه المباشر إلى الطبيعة. إنه يحافظ على سلامة تلك الطبيعة الخاصة بالإنسان باعتبارها سرا منسيا مؤقتا، فهو مبرر وجودها في الوقت ذاته. وقد يحدث أن يظهر هذا السر من جديد ضمن شروط غريبة كما يمكن أن يظهر عن طريق الحيلة أو الغش، أو بالصدفة من خلال خلل جديد. ويحيل سامويل توك على حالة فتاة أصابتها حالة «بله كلي»، وظلت على تلك الحالة لمدة سنوات طويلة، إلى أن أصابتها حمى التيفوئيد. وهكذا وبقدر ما كانت حرارة الحمى ترتفع، كان ذهنها يستعيد صفاءه، ليصبح صافيا وحيويا، وأثناء هذه المرحلة الحادة، حيث يصاب المرضى عادة بأزمة هذيان، فإن المريضة، على العكس من ذلك، استعادت عقلها، لقد تعرفت على محيطها، وتذكرت بعض الأحداث الماضية التي لم يكن يبدو أنها قد أعارتها اهتماما. «ولكن واحسرتاه، لم يكن الأمر سوى بريق من عقل، فبينما بدأت حرارة الحمى في الانخفاض، عادت إلى حالتها المؤسفة السابقة، واستمرت على هذه الحالة إلى أن وافتها المنية سنوات بعد ذلك»[26].

نحن هنا أمام ميكانيزم للتعويض: إن الطبيعة في الجنون لا تدمر بل تُنسى، أو بالأحرى تنتقل من الروح إلى الجسد، بحيث إن الجنون يضمن، بشكل من الأشكال، صحة جيدة، ولكن إذا ظهر مرض ما، فإن الطبيعة، وقد أصابها اختلال ما، تظهر من جديد في الذهن، أكثر صفاء وأكثر وضوحا كما لم تكن أبدا من قبل. وهذا دليل على أنه

---

(24) Ibid., pp. 93-95.

(25) Ibid., pp. 129-130.

(26) Ibid., p. 137, note..

يجب ألا نعتبر «المجانين كائنات محرومة كلية من العقل»، بل يجب أن نثير فيهم بالأحرى، من خلال لعبة التشابهات والتقاربات، ما لا يمكن ألا يثير في الطبيعة ما هو خامد تحت هيجان الجنون. إن المواسم والأيام، وسهول يورك وحكمة الحدائق تلك، حيث تتطابق الطبيعة مع نظام الإنسان، يجب أن تستخرج من العقل لحظة مخبأة في حالة يقظته القصوى. فلقد تسربت إلى هذه الحياة الطبيعية المفروضة على المرضى في دار الشفاء، والتي يبدو أنها ليست موجهة سوى بثقة ثابتة، عملية سحرية من المفروض أن تنتصر فيها الطبيعة من خلال التشابه والتقارب والتسربات الغريبة، في الوقت الذي يستبعد فيه كل ما أودعه المجتمع في الإنسان من طبيعة مضادة. وخلف كل هذه الصور بدأت أسطورة في الظهور، ستكون أحد أكبر الأشكال المنظمة للطب العقلي في القرن 19، ويتعلق الأمر بأسطورة الطبائع الثلاث: الطبيعة- الحقيقة، الطبيعة -العقل، الطبيعة- الصحة. وضمن هذه اللعبة ستتطور حركة الاستلاب وسيتطور شفاؤه. فإذا كان بالإمكان القضاء على الطبيعة-الصحة، فإن الطبيعة العقل لا يمكن أن تكون إلا مستترة، فبينما تظل الطبيعة باعتبارها حقيقة للعالم متطابقة إلى الأبد مع نفسها، فانطلاقا منها يمكن إيقاظ وإعادة الحياة للطبيعة - العقل، فإن ممارستها تسمح، عندما تكون متطابقة مع الحقيقة، من إعادة بناء الطبيعة -الصحة. ولهذا يفضل توك كلمة aliéné الفرنسية على insane الإنجليزية، «لأنها تشتمل على فكرة أكثر دقة من حيث دلالتها على هذا النوع من الفوضى، أفضل مما تقوم به الكلمات التي تشير، بدرجة ما، إلى تلاشي فكرة التفكير»[27].

إن دار الشفاء تدرج المريض ضمن جدل بسيط للطبيعة، ولكنها تؤسس في الوقت ذاته مجموعة اجتماعية. وذلك من خلال نمط متناقض بشكل غريب. فقد تأسست هذه الدار بعملية اكتتاب، وكان عليها أن تشتغل باعتبارها نسقا للتأمين على طريقة شركات الإغاثة التي تطورت في الفترة نفسها. فكل مؤتمن يمكن أن يختار مريضا يتعهده ويمده بمبلغ مالي في حين يؤدي الآخرون الفاتورة كاملة. إن دار الشفاء هي تحالف عرضي، اتفاق مصالح منظم على شاكلة مجتمع بسيط[28]. ولكنه في الوقت ذاته مندرج داخل

---

(27) Ibid.

(28) فمنذ القرن 17 مارس الكواكريون نظام الجمعيات من خلال الأسهم. فكل مساهم في الدار بحصة تصل 20 جنيها يحصل على فائدة سنوية قدرها 5 في المائة. ومن جهة ثانية، فإن الدار كانت مقاولة تجارية رائعة. وها هي الأرباح التي حققتها في سنواتها الأولى: يونيو 1798: 268 كتاباً؛ 1799: 245؛ 1800: 800؛ 1801: 145؛ 1802: 45؛ 1803: 258؛ 1804: 449؛ 1805: 521.
(cf. S. TUKE, op. cit., pp. 72-75).

أسطورة العائلة البطريركية: إنها كانت تطمح إلى أن تكون مجموعة أخوية كبيرة للمرضى والحراس تحت إمرة المدراء والإدارة. عائلة صارمة دون هون ولا محاباة، ولكنها عادلة ومتطابقة مع العائلة الإنجيلية. «فالأدوية التي خصصها المقتصدون لضمان راحة المرضى مع كل المساعدات التي يمكن أن تقدمها العائلات المهتمة والنبيهة في الوقت ذاته، كان معادل كل ذلك هو الارتباط الذي يكاد يكون عائليا بين النزلاء»(29). وضمن هذه العاطفة المشتركة، دون تسامح، ولكنها عاطفة عادلة، يجد المرضى السعادة الهادئة والأمان العائلي في حالتهما الخالصة، سيكونون أطفال العائلة في مثاليتها البدائية.

تعاقد وعائلة، مصلحة صريحة وعاطفة طبيعية–لقد كانت دار الشفاء تستوعب ضمن إطار واحد الأسطورتين الكبيرتين اللتين من خلاهما كان القرن 18 يحاول تحديد أصل المجتمع وحقيقة الإنسان الاجتماعي. فهي المصلحة الفردية التي تتخلى عن ذاتها من أجل العودة إلى هذه الذات، والعاطفة العفوية التي تولدها الطبيعة عند أعضاء العائلة الواحدة، وبذلك تقترح ما يشبه النموذج العاطفي المباشر لكل مجتمع. تعود الجماعة البشرية في دار الشفاء إلى أشكالها الأكثر إيغالا في القدم والأكثر صفاء: يتعلق الأمر بوضع الإنسان من جديد ضمن روابط اجتماعية أولية ومتطابقة كلية مع الأصل. وهو ما يعني أن تكون هذه الروابط، في الوقت ذاته، قائمة على أسس صلبة ومندرجة ضمن أخلاق لا تشوبها شائبة. وهكذا سيجد المريض نفسه من جديد في تلك النقطة التي خرج فيها المجتمع توا من الطبيعة، وحيث يشعر بذاته ضمن حقيقة مباشرة ساهم تاريخ البشرية كله في التشويش عليها. ويُفترض أن تنمحي من الذهن المستلب كل ما وضعه المجتمع الحديث فيه من أشياء مصطنعة وقلاقل عبثية وروابط الإكراه الغريبة عن الطبيعة.

تلك هي سلطات دار الشفاء الأسطورية: سلطات تتحكم في الزمن وتعارض التاريخ وتعود بالإنسان إلى حقائقه الأساسية، وتكتشف فيه الإنسان الطبيعي الأول والإنسان الاجتماعي الأول الذي لا يحده زمن ولا تاريخ. فكل المسافات التي تفصله عن هذا الكائن البدائي اندثرت، وانجلى الكثير من السمك. وفي نهاية الإقامة في هذه الدار ومن ثوب الاستلاب، سيظهر الكائن غير القابل للاستلاب، وهو كائن يمثل الطبيعة والحقيقة والعقل والأخلاق الاجتماعية الخالصة. ويبدو أن عمل توك لا يفهم إلا إذا وضع ضمن سيرورة إصلاحية سابقة عليه. والأمر كذلك بالفعل، ولكن الذي جعله يشكل في الوقت ذاته قطيعة وبداية هو المشهد الأسطوري الذي كان يحيط به منذ بداياته الأولى. فقد استطاع أن يتسرب إلى العالم القديم للحجز، وأن يضع محل الفصل القاطع الذي كان

---

(29) Ibid., pp. 178.

يقيمه الحجز بين العقل واللاعقل، وفق النمط البسيط للقرار، جدلية تستمد حركتها من الفضاء الأسطوري كما تم تشكيله حينها. وفي هذه الجدلية أصبح الجنون استلابا، وأصبح علاجه عودة إلى غير القابل للاستلاب. ولكن الأساسي في هذا كله هو السلطة التي اكتسبها الحجز لأول مرة، أو على الأقل كما كان يحلم بذلك مؤسسو دار الشفاء. وبفضل هذه السلطة، وفي اللحظة التي كان فيها الجنون يتحول إلى استلاب، ومن خلال هذا الاكتشاف ذاته، عاد الإنسان إلى حالة الكائن غير القابل للاستلاب. ويمكن أن نتلمس، في أسطورة دار الشفاء هذه، الأسلوب المخيالي للعلاج كما تم افتراضه بشكل غامض، وجوهر الجنون كما سيتم نقله ضمنيا إلى القرن 19 في الوقت ذاته:

1 - إن تشييد دور الحجز هو العودة بالجنون إلى حقيقته.

2 - إن حقيقة الجنون هي ما ليس عالما وليس مجتمعا وليس طبيعة مضادة.

3 - إن حقيقة هذا الجنون هي الإنسان نفسه، من خلال أبعاده غير القابلة أصلا للاستلاب.

4 - فما هو غير قابل للاستلاب في الإنسان، هو في الوقت ذاته طبيعة وحقيقة وأخلاق. أي العقل ذاته.

5 - إن قدرة دار الشفاء على المعالجة مستمدة من كونها ترد الجنون إلى حقيقة، هي في الوقت ذاته حقيقة للجنون وحقيقة للإنسان، وترده إلى طبيعة هي طبيعة المرض وطبيعة صاحية للعالم.

ومن هنا يتضح من أين سينفذ التيار الوضعي إلى ذلك الجدل، حيث لاشيء كان يوحي بظهوره. فكل كان شيء يشير إلى تجارب أخلاقية وثيمات فلسفية وصور جاءت بها أحلام الإنسان. ولكن التيار الوضعي لن يكون سوى تقليص من حجم هذه الحركة واختزال لهذا الفضاء الأسطوري. سيقبل منذ الوهلة الأولى الفكرة القائلة بأن حقيقة الجنون هي عقل الإنسان باعتباره بديهية موضوعية، وهو ما سيقلب التصور الكلاسيكي الذي كان يرى أن تجربة اللاعقل في الجنون تعارض كل ما يحيل على الحقيقة في الإنسان. فبدءا من الآن ستكون كل سيطرة موضوعية على الجنون، وكل معرفة، وكل حقيقة تُصاغ حوله، هي العقل ذاته، العقل المستعاد والمنتصر، وسينهار الاستلاب.

* * *

في الحكاية الكلاسيكية التي تروى عن تحرير مكبلي بيساتر، هناك نقطة لم توضح بالشكل الكافي: ويتعلق الأمر بوجود كوتان Cauthon في الحجز. لقد قيل إن زيارته كانت مستحيلة، وأن الأمر يتعلق بخلط بينه وبين عضوٍ في بلدية باريس، كان هو الآخر

مشلولا، وأن هذه الإعاقة ذاتها، مضافة إلى السمعة السيئة لكوتان، هي التي خلطت بينهما[30]. فلنترك هذا المشكل جانبا: فالأهم هو أن الخلط وقع ونقل وفرض، من خلال هالة سحرية، صورة المعوق الذي تراجع أمام بشاعة منظر المجانين، وترك «تلك الحيوانات» تواجه مصيرها لوحدها. إن عمق المشهد يتكون من هذا المشلول المحمول على أكتاف الرجال، ومن كون هذا المشلول كان معروفا بوحشيته، وشهيرا بكونه كان من المدافعين عن المشنقة. والحاصل أن كوتان هو الذي زار بيساتر وكان للحظة ما متحكما في المجانين. إن القوة المخيالية للتاريخ هي التي تريد أن تكون الأمور بهذا الشكل.

فما تخفيه هذه الحكاية الغريبة في واقع الأمر هو تناظر عكسي حاسم في ميثولوجيا الجنون. كوتان يزور بيساتر ليعرف ما إذا كان المجانين الذين يريد بينال تحريرهم ليسوا من المشتبه فيهم. وكان يعتقد أنه وجد عقلا مختبئا، فإذا به يعثر على حيوانية تعبر عن نفسها بكل عنف: لقد رفض أن يتعرف على علامات العقل والتستر، لقد قرر التخلي عن هذه الحيوانية لنفسها، وترك الجنون يتحلل في حيوانيته الأصلية. ولكن هنا في هذه اللحظة، سيحدث التحول الجذري: هو، كوتان الثوري المشلول، المعوق الذي يستسلم في اللحظة التي يصف المجانين بالحيوانات، ويجسد، دون أن يعي ذلك، ومن خلال العلامات المزدوجة لإعاقته وجرائمه، ما يشكل أكثر الأبعاد حيوانية في اللاإنسانية. ولهذا السبب كان من الضروري أن يكون من كُلف، في الأسطورة، وليس شخصا آخر أقل إعاقة وأقل فظاعة، بالنطق بالكلمات الأخيرة التي أعادت، ولآخر مرة في العالم الغربي، الجنون إلى حيوانيته. فقد كان يعتقد، وهو، يغادر بيساتر محمولا على أكتاف الرجال، أنه سلم المجانين إلى كل ما يشكل الوحشية، ولكن الأمر على العكس من ذلك، فهو من يجسد الآن الحيوانية، وسيثبت المجانين الذين استعادوا حريتهم أنهم لم يفقدوا ما يشكل جوهر الإنسان فيهم. فعندما نعت المجانين بالحيوانية وتركهم ينتشون بهذه الحرية، فإنه حررهم وكشف عن حيوانيته. لقد كان سعاره أكثر جنونا وأكثر لاإنسانية من جنون المجانين. وهكذا هاجر الجنون ليستقر عند السجانين، فالذين يحبسون المجانين كالحيوانات، هم من يمتلك الفظاظة الحيوانية للجنون، وداخلهم يسعر الوحش، وسعار المجانين ليس سوى الانعكاس المشوش لسعار السجانين. لقد تم الكشف عن سر: ذلك أن الوحشية لا توجد في الحيوان بل في ترويضه، فالترويض هو وحده، من خلال صرامته، قادر على إنتاج الوحشية. لقد تطهر المجنون بهذا من الحيوانية، أو على الأقل، تخلص من تلك الجزئية

(30) En effet seul un membre de la commune pouvait être désigné pour inspecter un hôpital. Or Couthon n'a jamais fait partie de cette assemblée (cf. Emile RICHARD, Histoire de l'Hôpital de Bicêtre, Paris, 1889, p. 113, note).

الحيوانية التي هي العنف والسلوك الحيواني، سعار ووحشية. فلم يعد عند المجنون سوى حيوانية مسالمة، تلك التي لا ترد على الإكراه والترويض بالعنف. إن خرافة لقاء بينال وكوتان تحكي هذا التطهر، وتبين بالتدقيق أن هذا التطهر كان قد تم عندما كتبت الخرافة.

وعندما رحل كوتان «شرع الفلانتروبي في العمل»، وقرر فك قيود 12 مستلبا. الأول كان نقيبا انجليزيا مقيدا وملقى في زنزانة ضيقة منذ أربعين عاما: «كان يُنظر إليه باعتباره من أخطر المستلبين... فقد ضرب في لحظة سخط بقيوده رأس أحد الخدم وقتله على الفور»، اقترب منه بينال، ونصحه أن «يكون عاقلا وألا يلحق الأذى بأحد». وبهذا الثمن، وعده بأن يفك قيوده ويمنحه الحق في التجول في الساحة: «ثق بي، كن لطيفا واطمئن، وسأرد لك حريتك». استمع النقيب إلى الخطاب وظل هادئا والقيود تسقط عن يديه، فمجرد ما أحس بالحرية سارع لتأمل النور والشمس و«بدأ يصرخ بنشوة: ما أجمل هذا». لقد قضى يومه الأول في الحرية في «الركض وصعود الدرجات وهبوطها صارخا: ما أجمل هذا». وفي المساء عاد إلى زنزانته ونام بهدوء. «فعلى امتداد السنتين اللتين قضاهما في بيساتر لم يصب بنوبة سخط، بل أصبح يقوم بأعمال في الدار من خلال ممارسة نوع من السلطة على المجانين الذين كان يديرهم وفق مشيئته وتحول إلى حارس».

وهناك تحرير آخر، لا يقل أهمية في وقائع الهجيوغرافيا الطبية: ويتعلق الأمر بالجندي شوفينجي. لقد كان هذا الرجل سكيرا واستبدت به نوبة عظمة واعتقد أنه جنرالا، ولكن بينال تعرف «في هذا الهيجان على طبيعة جيدة»، وفك قيوده، وأعلن له أنه سيأخذه في خدمته وينتظر منه الوفاء الذي يطلبه كل «سيد جيد» من خادم يعترف بالجميل. وحدثت المعجزة، لقد استيقظت فضيلة الخادم المطيع فجأة في تلك النفس المشوشة: «لم يسبق أن وقعت في عقل إنسان ثورة أكثر دقة وأكثر شمولية من هذا... فبمجرد ما فكت قيوده أصبح نبيها ومنتبها»، رأس سيئة تم ترويضها بسخاء كبير. وسيقوم هو نفسه، مكان سيده، بمواجهة سخط المجانين والتخفيف منه. «لقد أصبح يتحدث مع المجانين عن العقل والطيبة، هو الذي كان قبل لحظات يحيا حياتهم، ولكنه الآن، وقد تحرر، يشعر أمامهم بالنضج»[31]. لقد كان على هذا الخادم المطيع أن يلعب إلى النهاية دور هذه الشخصية في خرافة بينال، لقد كان وفيا، روحا وجسدا لسيده، فقد حماه عندما كسر سكان باريس أبواب بيساتر لكي «ينتقموا من أعداء الأمة، لقد وقف حاجزا بينه وبينهم وتعرض للضرب لكي ينقذ حياة سيده».

لقد سقطت القيود إذن، ووجد المجنون نفسه حرا. وفي هذه اللحظة استعاد عقله.

---

(31) Scipion PINEL, Traité complet du régime sanitaire des aliénés, Paris, 1836, pp. 56-63.

أو بالأحرى، الأمر ليس كذلك: ليس العقل هو من ظهر في ذاته ولذاته، بل يتعلق الأمر باستيقاظ أنواع اجتماعية كاملة التكوين كانت في سبات عميق منذ مدة تحت لباس الجنون، انتصبت الآن دفعة واحدة في تطابق تام مع ما تمثله دون تغيير أو خدوش. كما لو أن المجنون، وقد تحرر من الحيوانية التي فرضتها عليه القيود، لا يستعيد إنسانيته، إلا من خلال نوع اجتماعي. فأول من تم إطلاق سراحه لا يعود بكل بساطة رجلا كما كان، سليم العقل، بل ضابط، نقيب انجليزي، يبايع من حرره وكأنه في يد منتصر يحافظ عليه كأسير بضمان الشرف، لقد أصبح سلطويا مع الرجال الذين تحت إمرته كضابط. إنه لا يستعيد صحته إلا ضمن قيم اجتماعية هي في الوقت ذاته العلامة والحضور الملموسين لهذه الصحة. إن عقله ليس من نظام المعرفة أو السعادة، بل هو مرتبط باشتغال جيد للذهن، وهنا يصبح العقل سعادة. فبالنسبة لهذا الجندي، سيكون العقل وفاء وتضحية، فشوفنجي لم يعد إنسانا عاقلا، بل خادم. ففي حكايته نصادف تقريبا نفس الدلالات الأسطورية التي في حكاية «جمعة»(*)، مع روبينسون كروزو، بين الإنسان الأبيض المعزول وسط الطبيعة والمتوحش الطيب. فالرابط الذي يقيمه ديفو Defoe بينهما ليس رابطا يجمع بين رجلين، رابطا يُستوعب داخل علاقة تبادلية مباشرة، بل هو رابط يجمع السيد وخادمه، يجمع الذكاء بالإخلاص، القوة الحكيمة والقوة الحيوية، الشجاعة الرزينة مع التهور البطولي. وباختصار يتعلق الأمر برابط اجتماعي، بوضعه الأدبي ونسبه الأخلاقية، وقد نُقل إلى حالة طبيعية ليصبح حقيقة مباشرة لهذا المجتمع الثنائي. نفس القيم نعثر عليها في حالة الجندي شوفينجي: فلا يتعلق الأمر بينه وبين بينال بعقلين يتعرفان على بعضهما البعض، بل بشخصيتين محددتين تستمدان وجودهما من انتمائهما إلى نوعين محددين، وينظمان علاقتهما ضمن بنيات جاهزة ضمن هذين النوعين. وبهذا يتضح كيف أن قوة الأسطورة تفوقت على كل محتمل سيكولوجي، وعلى كل الملاحظات الطبية الدقيقة. ومن الجلي أن الأشخاص الذين أطلق بينال سراحهم كانوا بالفعل مجانين، ولم يشفوا بفعل هذا السراح، وأن سلوكهم ظل يحمل آثار الاستلاب لمدة طويلة. ولكن ليس هذا ما كان يشغل بال بينال، فالمهم عنده هو أن يستدل على العقل من خلال أنواع اجتماعية راسخة منذ بداياتها الأولى، وذلك في اللحظة الذي توقف فيها التعامل مع المجنون باعتباره الكائن الغريب والحيوان، باعتباره صورة غريبة كلية عن الإنسان والعلاقات الإنسانية. فما يشكل شفاء المجنون عند بينال هو استقراره ضمن نوع اجتماعي معترف به ومقبول أخلاقيا.

إن المهم لا يكمن في سقوط القيود- وهذا إجراء سبق أن اتخذ في مناسبات عدة في

(*) vendredi

القرن 18، وخاصة في سان لوك، إن المهم هو الأسطورة التي منحت لهذا التحرير معنى من خلال فتحه على عقل يعج بالثيمات الاجتماعية والأخلاقية، وبالصور التي رسمها الأدب منذ مدة جاعلة منه، في المخيال، الشكل الأمثل للمارستان. مارستان لن يكون قفصا للإنسان العائد إلى وحشيته، بل ما يشبه جمهورية الحلم، حيث الروابط شفافة وفاضلة. فالشرف والوفاء والشجاعة والتضحية خصال تسود فيه في حالتها الخالصة، وتعين في الوقت ذاته، الأشكال المثالية للمجتمع ومعايير العقل. وتستمد هذه الأسطورة كامل قوتها من كونها تكاد تكون متقابلة بشكل صريح مع أساطير الثورة كما تمت صياغتها بعد مرحلة الرعب، وهنا، فإن حضور كوتان سيكون ضروريا: إن الجمهورية العرفية هي جمهورية قائمة على العنف، والأهواء والوحشية. فهي، دون أن ندري ذلك، من يجمع بين كل أشكال اللامعقول واللاعقل، أما الجمهورية التي تتكون بشكل عفوي من هؤلاء المجانين الذين تم التخلي عنهم وتُركوا يواجهون عنفهم الخاص، فهي جمهورية خالية من الأهواء، إنها مدينة الطاعة الأساسية. إن كوتان هو الرمز المجسد لهذه «الحرية السيئة» التي فجرت الأهواء عند الشعب، وأثارت استبداد الخلاص العمومي، وباسم هذه الحرية سيبقى المجانين يرسفون في أغلالهم. أما بينال فهو رمز «الحرية الجيدة» التي، وهي تخلص الرجال الأشد جنونا والأكثر عنفا، تروض أهواءهم وتدخلهم إلى العالم الهادئ للأخلاق التقليدية. فما بين شعب باريس الذي جاء إلى بيساتر يطالب برأس أعداء الأمة، وبين الجندي شوفينجي الذي سينقذ حياة بينال، فإن الأشد جنونا، والأقل حرية ليس ذاك الذي كان مسجونا لسنوات بسبب السكر والهذيان والعنف.

تخفي أسطورة بينال، شأنها في ذلك شأن أسطورة توك، حركة خطابية تستمد قيمتها من كونها وصفا للاستلاب وتحليلا لزواله في الوقت ذاته:

1 - لم يكن الجنون، في الرابط اللاإنساني والحيواني الذي كان يفرضه الحجز الكلاسيكي، يعلن عن حقيقته الأخلاقية.

2 - فهذه الحرية تتجلى عندما نترك لها المجال لتكشف عن نفسها باعتبارها رابطا إنسانيا في أرقى مثاليته الفاضلة: بطولة ووفاء وتضحية...

3 - والحال أن الجنون هو رذيلة وعنف وسوء سلوك كما يؤكد ذلك جيدا سعار الثوريين.

4 - إن التحرير داخل الحجز، باعتباره إعادة بناء لمجتمع استنادا إلى ثيمة التطابق مع أنواع، قد يؤدي إلى الشفاء.

إن أسطورة دار الشفاء وأسطورة المكبلين الذين تم تحريرهم ينتشران، حد في مقابل

حد، وفق تقابل مباشر. فإحداهما تثمن كل الثيمات البدائية، أما الثانية فتنشر الصور الشفافة للفضائل الاجتماعية، الأولى تبحث عن الحقيقة والقضاء على الجنون إلى حد أن الإنسان لا يكاد ينفصل عن الطبيعة، والثانية تستمدها، بالأحرى، مما يشبه الإتقان الاجتماعي ومن الاشتغال المثالي للروابط الإنسانية. ولكن الثيمتين كانتا قريبتين من بعضهما البعض، وتم الخلط بينهما مرارا في القرن 18، لدرجة أن معناهما يختلف من بينال إلى توك. ففي الأسطورتين معا نعاين تبلور نفس المجهود من أجل العودة إلى بعض ممارسات الحجز في الثيمة الكبرى للاستلاب، الثيمة التي سيعيد هيجل صياغتها سنوات بعد ذلك، ملتقطا بكل صرامة الدرس المفهومي لما حدث في دار الشفاء وفي بيساتر. «إن العلاج السيكولوجي الحقيقي يرتبط بهذا التصور القائل بأن الجنون ليس فقدانا مجردا للعقل، لا من حيث الذكاء ولا من حيث الإرادة والمسؤولية، بل هو فقط مجرد خلل في الذهن، تناقض دائم في العقل، تماما كما أن المرض الجسدي ليس فقدانا مجردا، أي فقدانا كليا للصحة (فهذا يعني الموت) بل تناقض يتسرب إليها. إن هذا التعامل الإنساني، أي القائم على العناية والمعقول للجنون. . . . يفترض أن المريض عاقل ويجد فيه مرتكزا صلبا للتعاطي معه من هذه الزاوية»(32). إن الحجز الكلاسيكي كان قد خلق حالة استلاب ليست موجودة إلا من الخارج، حالة موجودة عند هؤلاء الذين يحجزون، ولا ينظرون إلى المحتجز إلا باعتباره غريبا أو حيوانا. إن بينال وتوك، في مواقفهما البسيطة التي رأى فيها الطب العقلي الإيجابي، وبشكل مفارق، أصوله الأولى، قد استبطنا الاستلاب، لقد وضعاه في الحجز، وحدداه كمسافة فاصلة بين المجنون ونفسه، ومن خلال ذلك خلقوا الأسطورة. والأمر يتعلق حقا بأسطورة عندما نجعل من الطبيعة مفهوما، ونجعل من تحرير حقيقة ما بناء جديدا للأخلاق، ونجعل من شفاء عفوي، ما قد لا يشكل سوى اندماج خفي في مجتمع اصطناعي.

* * *

إن خرافات بينال وتوك تنقل قيما أسطورية سيقبلها الطب العقلي باعتبارها بديهيات طبيعية. ولكن كان هناك وراء الأساطير ذاتها عملية، أو بالأحرى سلسلة من العمليات، نظمت بصمت العالم المارستاني والطرق العلاجية والتجربة الملموسة مع الجنون في الوقت ذاته.

كان هناك موقف توك أولا. فلأنه معاصر لموقف بينال الذي كانت تسنده خلفية فيلانتروبية، فقد نُظر إليه باعتباره موقفا من أجل «تحرير» المستلبين. ولكن الأمر يتعلق

---

(32) HEGEL, Encyclopédie des Sciences philosophiques, § 408, note.

بشيء آخر: «لقد تمت معاينة الأضرار الكبيرة التي لحقت بأعضاء مجتمعنا لأنهم وضعوا المجانين بين أيدي ليست فقط غريبة عن مبادئنا، بل فعلوا أكثر من ذلك، لقد وضعوهم مع مرضى آخرين يتكلمون لغة سوقية ويقومون بممارسات مشينة. وكل هذا سيترك آثارا سيئة على أذهان المرضى عندما يستعيدون عقلهم. قد يفقدون ارتباطاتهم الدينية السابقة، وقد يصل بهم الأمر إلى اتباع عادات مرضية لم يكونوا يعرفونها من قبل»[33]. إن دار الشفاء يجب أن تصبح أداة للتمييز: تمييز أخلاقي وديني يطمح إلى تأسيس وسط جديد حول الجنون، يكون شبيها، ما أمكن، بحياة جمعية الكواكريين. وهذا لسببين: السبب الأول أن مشهد الداء يعد، في نظر كل نفس حساسة، مدعاة للألم، إنه مصدر كل هذه الأهواء الرديئة المندفعة التي هي الرعب والكراهية والاحتقار الذي يولد الجنون ويبقي عليه: «نحن على يقين أن الخلط الذي حدث في المؤسسات العمومية بين نزلاء لهم أحاسيس وممارسات دينية مختلفة، خلط بين المنحرفين والفضلاء، بين المستهترين والجديين، كان له أثر على استعادة العقل، بل ساعد على تعميق حالة الاكتئاب والأفكار الداعية إلى الكراهية»[34]. ولكن السبب الحقيقي كان شيئا آخر: فبإمكان الدين أن يلعب دورا مزدوجا في الطبيعة وفي القاعدة، لأنه اتخذ، في الممارسة الموغلة في القدم، في التربية وفي الممارسة اليومية، عمق الطبيعة، إلا أنه يُعد، في الوقت ذاته، مبدأ ثابتا للإكراه. فالدين هو في الوقت ذاته عفوية وإكراه، وفي هذه الحدود، فإنه المالك للقوى الوحيدة التي بإمكانها، في حالة غياب العقل، مواجهة العنف اللامحدود للجنون، فتعاليمه «عندما تتجذر في الصغر تصبح تقريبا مبادئ خاصة بطبيعتنا: ونستشعر سلطته الإكراهية حتى في حالة الهيجان الهاذي للجنون. فتشجيع التأثير الديني على ذهن الأحمق له أهمية قصوى في العلاج»[35]. ففي الجدل الاستلابي، حيث العقل يختفي دون أن يندثر، يشكل الدين الشكل المحسوس لما لا يمكن أن يكون خاضعا للاستلاب. إنه يحمل في ذاته ما لا يمكن النيل منه داخل العقل، أي ما يبقى متخفيا وراء الجنون باعتباره ما يشبه الطبيعة، وحوله ما يشبه استجداء لا يتوقف للوسط: «فالمريض في حالات الصحو، أو أثناء نقاهته، يمكنه أن يستفيد من المجتمع، من هؤلاء الذين لهم نفس عاداته وآرائه»[36]. إن الدين يضمن السهر السري للعقل على الجنون، ويجعل بذلك من الإكراه الذي يستعبد في الحجز الكلاسيكي أكثر قربا وأكثر مباشرة. وهنا يُفرض الوسط الأخلاقي والديني من الخارج،

(33) Samuel TUKE, loc. cit., p.50.

(34) Ibid. p. 23.

(35) Ibid., p. 121.

(36) Ibid., p. 23.

بحيث يتوقف الجنون عن النمو ولكنه لا يُشفى. ففي دار الشفاء يعد الدين جزءا من الحركة التي تشير، رغم كل شيء، إلى العقل داخل الجنون، وتنقل من الاستلاب إلى الصحة. إن التمييز الديني له معنى أكثر دقة: لا يتعلق الأمر بحماية المرضى من التأثير السيء لغير الكواكريين، بل بوضع المستلب داخل عنصر جديد سيجد نفسه داخله في حوار مع نفسه ومع محيطه، إننا نضع بين يديه وسطا يظل فيه المريض في قلق دائم مهدد باستمرار بالقانون والخطأ، عوض العمل على حمايته.

«إن مبدأ الخوف، الذي نادرا ما تقل حدته في الجنون، يعتبر ذو أهمية قصوى من أجل شفاء المجانين»[37]. فالخوف يبدو وكأنه شخصية رئيسية في المارستان. صورة قديمة، دون شك، إذا كنا نستحضر فظائع الحجز. ولكن هذه الصورة لم تكن تتناول الجنون إلا من الخارج، راسمة الحدود الفاصلة بين العقل واللاعقل، مستندة في ذلك إلى سلطة مزدوجة: سلطة تمارس على عنف السخط من أجل محاصرته، وتمارس على العقل ذاته من أجل تحييده. إن هذا الخوف كان خوفا سطحيا. أما تلك التي كانت سائدة في الحجز فكانت تتميز بالعمق: كانت تنتقل من العقل إلى الجنون بصفتها توسطا واستثارة لطبيعة مشتركة مازال ينتمي إليها، والتي من خلالها يمكن أن يترابطا فيما بينهما. فالرعب السائد كان العلامة الأكثر بروزا لاستلاب الجنون في العالم الكلاسيكي، أما الخوف فله الآن سلطة للخروج من الاستلاب من خلال إقامة ما يشبه التواطؤ البدائي بين المجنون والإنسان العاقل. يجب أن يخلق حالة ترابط جديد بينهما. فالجنون الآن لا يجب أن يخيف ولن يستطيع فعل ذلك. قد يصيبه الخوف دون عون ولا عودة، إنه ملقى كلية بين يدي بيداغوجيا الحس السليم والحقيقة والأخلاق.

يحكي ساموويل توك كيف أنه استقبل في دار الشفاء مهووسا، شابا يتمتع بقوة باهرة، كان عندما تنتابه حالات المرض يثير الفوضى والخوف في محيطه وبين الحراس أنفسهم. فعندما دخل إلى دار الشفاء كان مكبلا، وفي يديه قيود وملابسه موثوقة بحبال. فبمجرد ما وصل نزع عنه كل هذه الأشياء وأحضر له العشاء مع الحراس، فتوقف عنفه فجأة، «لقد شد انتباهه محيطه الجديد». اقتيد إلى غرفته، واقترب منه المقتصد وشرح له أن الدار كلها منظمة بحيث تمنح الحرية والرفاه للجميع، وأنه لن يخضع لأي إكراه، شريطة أن لا يرتكب أخطاء ولا يخرق نظام الدار أو المبادئ العامة للأخلاق الإنسانية. وهو من جهته، أي المقتصد، لا يتمنى استعمال وسائل الإكراه التي يتوفر عليها. «لقد كان المهووس حساسا لهذه الرقة في التعامل. ووعدهم بالانضباط». لقد أصابته بعد ذلك نوبات، وكان

(37) Ibid., p. 141.

يسير في كل اتجاه ويصرخ ويفزع قاطني الدار. وكان المقتصد يذكره بوعود يوم الاستقبال ووعيده، وينبهه إنه إذا لم يهدأ ستُستعمل الممارسات القمعية القديمة. فيزداد هيجانه لمدة قصيرة، ويهدأ بعد ذلك. «لقد كان يستمع بهدوء لنصائح زائره. وبعد العديد من الحوارات من هذا النوع بدأت حالة المريض في التحسن لأيام عديدة»، وبعد أربعة أشهر، غادر دار الشفاء وقد شفي نهائيا[38]. إن الخوف هنا يتوجه إلى المريض بشكل مباشر، لا من خلال أدوات، بل من خلال خطاب. إن الأمر لا يتعلق بالحد من حرية منفلتة من عقالها، بل بمحاصرة وتمجيد منطقة من المسؤولية البسيطة، حيث كل تجل للجنون سيكون مرتبطا بالعقاب. إن الذنب الغامض الذي كان يربط فيما قبل بين الخطأ واللاعقل، غير موقعه، فالمجنون باعتباره، كائنا إنسانيا يتمتع أصلا بعقل، لم يعد متهما بأنه مجنون، بل على المجنون، باعتباره مجنونا، وداخل هذا المرض الذي ليس متهما به، أن يشعر بالمسؤولية بكل ما يمكن أن يحدث خللا داخلها في الأخلاق والمجتمع، وهو وحده المسؤول عن العقاب الذي قد يلحقه. إن إثبات الذنب ليس نمط العلاقة التي تقوم بين المجنون والإنسان العاقل في عموميتها، إنه يصبح في الوقت ذاته شكلا من الإكراه الملموس لكل مجنون مع حارسه، وشكل الوعي الذي يجب أن يتسلح به المجنون تجاه جنونه.

يجب أن نعيد النظر في قيمة الدلالات التي تنسب إلى عمل توك: تحرير للمجانين، القضاء على الإكراهات، إقامة وسط إنساني، إن الأمر لا يتعلق هنا سوى بتبريرات. فالعمليات الواقعية كانت مختلفة. وفي الواقع فإن توك خلق مارستانا حيث حل القلق المغلق للمسؤولية، محل الرعب الحر للجنون. فالخوف لا يسود داخل السجون، بل يسود الآن في مكنون الوعي. فأشكال الرعب الأبدية التي كان المستلب ضحية لها، نقلها توك إلى قلب الجنون نفسه. إن المارستان لا يعاقب، هذا صحيح، ولكنه يقوم بأكثر من ذلك، إنه ينظم العقاب. إنه ينظمه من أجل المجنون باعتباره وعيا للذات في علاقة غير متبادلة مع الحارس. وينظمه من أجل الإنسان العاقل باعتباره وعيا بالآخر، وتدخلا علاجيا في حياة المجنون. أي أنه من خلال هذا الذنب يصبح المجنون موضوعا للعقاب معروضا على نفسه وعلى الآخر، ومن الاعتراف بوضعه كموضوع، والوعي بالذنب، يجب أن يعود المجنون إلى وعيه كذات حرة ومسؤولة، ويستعيد، تبعا لذلك، عقله. فمن خلال هذه الحركة التي يكتسب من خلالها بعدا موضوعيا عند الآخر، يعود المستلب إلى عقله، وهي الحركة التي نعثر عليها في العمل وفي النظرة.

يجب ألا ننسى أننا في عالم كواركي حيث يبارك الله الناس من خلال ما يدل على

---

(38) Ibid., pp. 147.

ازدهارهم. فالعمل يحتل الموقع الأول في «التعامل الأخلاقي» كما كان ممارسا في دار الشفاء. فالعمل في ذاته يمتلك قوة ضغط إضافية أشد من كل أشكال الإكراه البدني، وذلك لأن انتظام الساعات ومتطلبات الانتباه، وضرورة الحصول على نتيجة، كل هذا يخلص المريض من حرية ذهنية عواقبها وخيمة. فالعمل انخراط في المسؤولية: «إن العمل المنتظم يجب أن يكون هو العنصر المفضل، بدنيا وأخلاقيا. . .، إنه يشكل شيئا رائعا عند المريض، وهو ما يقف في وجه أوهامه»[39]. وبهذا يلج الإنسان نظام التعاليم الإلهية، لأنه يُخضع حريته لقوانين هي في الوقت ذاته قوانين الواقع وقوانين الأخلاق. وفي هذه الحدود، فإن عمل الذهن ليس منبوذا، بل يجب، وبكل صرامة، إدانة كل الممارسات المخيالية التي هي وليدة الأهواء والرغبات وكل الأوهام التي لا تكف عن الهذيان. وعلى العكس من ذلك، فإن دراسة ما هو خالد في الطبيعة ومتطابق مع الحكمة والعناية الطيبة لها فعالية كبيرة في التقليص من حجم الحرية المتسيبة للمجنون، وتمكنه من الكشف عن أشكال مسؤوليته. «فمختلف تخصصات الرياضيات والعلوم الطبيعية أمور مفيدة للأذهان المجنونة»[40]. ولن يكون للعمل في المارستان أية قيمة إنتاجية، فلن يُفرض إلا باعتباره قاعدة أخلاقية خالصة، وحدا من الحرية وخضوعا للنظام والتزاما بالمسؤولية. والغاية هي تخليص الذهن من الاستلاب، ذلك الذهن الذي ضاع وسط حرية مبالغ فيها ولا يحد منها الإكراه البدني إلا ظاهريا.

وهناك ما هو أكثر فعالية من العمل، ويتعلق الأمر بنظرة الآخرين، ما يسميه توك «الحاجة إلى التقدير»: «فذلك المبدأ الخاص بالذهن البشري يؤثر لا محالة في سلوكنا العام، بنسبة مقلقة، حتى وإن كان ذلك يتم بشكل خفي، ويمارس تأثيره بقوة بالغة الخصوصية عندما نلج دائرة جديدة من العلاقات»[41]. فالمجنون في الحجز الكلاسيكي كان هو الآخر معروضا على أنظار الآخر: ولكن هذه النظرة لم تكن في الواقع تصل إليه هو ذاته، لم تكن تصل إلا إلى مظهره المتوحش، إلى حيوانيته البادية للعيان، وكان يشتمل على الأقل على شكل من العلاقة التبادلية، ذلك أن الإنسان السوي يمكن أن يقرأ فيها، كما يقرأ في المرآة، الحركة الوشيكة لسقوطه هو. إن النظرة التي يضعها توك باعتبارها أحد أكبر المكونات للوجود المارستاني هي في الوقت ذاته عميقة وليست متبادلة. فعليه أن يضيق الخناق على المجنون من خلال العلامات غير المرئية بشكل كاف لجنونه، هناك حيث تتمفصل سريا مع العقل وتشرع في الانفصال عنه. وهذه النظرة لا يمكن أن يرد

---

(39) Ibid., p. 156.

(40) Ibid., p. 183.

(41) Ibid., p. 157.

عليها المجنون من خلال أي شكل، ذلك أنه موضوع النظرة، إنه يشبه الوافد الجديد، آخر من وصل من عالم العقل. لقد كان توك ينظم ما يشبه الفرجة الاحتفالية حول سلوكات النظرة. ويتعلق الأمر بأمسيات على الطريقة الإنجليزية حيث يقوم كل مجنون بمحاكاة الوجود الاجتماعي من خلال كل متطلباته الشكلية، دون أن يحرك أي شيء عدا النظرة التي تراقب أي سلوك غير لائق، وكل فوضى أو سلوك أرعن قد يكشف عن علامات دالة على الجنون. ويقوم مدراء وحراس دار الشفاء بدعوة بعض المرضى إلى «حفلة شاي» حيث يلبس الضيوف «بدلات جميلة ويتنافسون فيما بينهم في إظهار أشكال الأدب واللياقة، وتقدم لهم وجبات رائعة، ويعاملون باهتمام كبير كما لو أنهم غرباء. فالأمسية تمر عادة في تناغم رائع وبرضا الجميع. ونادرا ما يقع حادث مزعج. فالمرضى يراقبون بانتباه منقطع النظير ميولاتهم المختلفة، فهذا المشهد يثير في الوقت نفسه الدهشة والرضا المؤثرين»[42]. إن هذا الطقس ليس طقسا للتقارب والحوار والتعارف المتبادل، بل هو تنظيم لعالم حول المجنون حيث كل شيء يصبح عنده متشابها ومتقارب، ووحده سيكون الغريب، الغريب بامتياز الذي لا نحكم عليه فقط من خلال المظاهر، بل من خلال ما يمكن أن يخدعه ويكشف رغما عنه عن هويته. إن المجنون المدعو باستمرار إلى القيام بهذا الدور الفارغ الخاص بالضيف المجهول، والمرفوض في كل ما يمكن أن نعرفه عنه، ومنجذب بهذا نحو ظاهره من خلال شخصية اجتماعية مفروضة عليه وبشكل صامت، من خلال النظرة والشكل والقناع، نتيجة كل هذا يكون المجنون مدعوا إلى اتخاذ بعد موضوعي في نظر العقل العاقل باعتباره الغريب الكامل، أي الغريب الذي لا تُدرك غرابته. إن مدينة الإنسان العاقل لا تقبله إلا بهذا الشرط، والثمن هو التطابق مع المجهول.

وهكذا يتضح أن القضاء الجزئي[43] في دار الشفاء على الإكراهات الجسدية يعد جزءا من مجموع يقوم العنصر الأساسي داخله بتشكيل ما «يشبه الإكراه الذاتي» حيث تكون حرية المريض المنخرطة في العمل وفي نظرة الآخر، مهددة باستمرار بالاعتراف بالذنب. قد يُعتقد أننا هنا أمام قضية بسيطة وسلبية تفك الروابط، وتخلص الطبيعة الأكثر عمقا للجنون، يجب الاعتراف بأن الأمر يتعلق بعملية إيجابية تضع المجنون ضمن نسق المكافأة والعقاب وتدرجه ضمن حركة الوعي الأخلاقي. إن الأمر يتعلق بالانتقال من عالم الإدانة إلى عالم

---

(42) Ibid., p. 178.

(43) Bien des contraintes physiques étaient encore employées à la Retraite. Pour forcer les malades à manger, Tuke recommande l'usage d'une simple clef de porte qu'on introduit de force entre les mâchoires et qu'on fait tourner à volonté. Il note que par ce moyen on court moins souvent le risque de casser les dents des malades (S. TUKE, op. cit., p. 170.).

المحكمة. وفي الوقت ذاته يمكن الحديث عن سيكولوجيا للجنون، ما دام الجنون، وهو محط النظرة، مدعو باستمرار، إلى الخروج من نفسه نحو الظاهر والقضاء على اختفائه. إننا لا نحكم على الجنون إلا من خلال أفعاله، ولا يُحكم على النوايا. والأمر لا يتعلق بالكشف عن أسراره، فالجنون ليس مسؤولا إلا على ذلك الجزء المرئي من ذاته. وما تبقى يرغم على الصمت. إن الجنون لا يوجد ككائن يُنظر إليه، فهذا القرب الذي أصبح سائدا في المارستان الذي لن تنال منه القيود والقضبان، ليس هو من يخلق حالات النظرة المتبادلة: إنه ليس سوى جوار لنظرة تحرس وتراقب، وتقترب من أجل أن ترى بشكل أفضل، ولكنها تبعد أكثر فأكثر، لأنها لا تقبل ولا تعترف سوى بقيم الغريب. إن علم الأمراض العقلية، كما تطور في المارستان، لن يكون أبدا سوى من نظام الملاحظة والتصنيف، ولن يكون حوارا، ولن يصبح كذلك إلا عندما قام التحليل النفسي بتخليص ظاهرة النظرة، التي كانت أساسية في مارستان القرن 19، والتي جعلت سلطات اللغة بديلا للسحر الصامت. ولهذا السبب سيكون صحيحا القول إن هذا العلم قد ضاعف من النظرة المطلقة لحارس الكلام القائم على المونولوغ المطلق للمحروس. وبذلك يتم الحفاظ على البنية المارستانية القديمة للنظرة غير المتبادلة، ولكن من خلال خلق توازن في تبادل غير تماثلي، عبر بنية جديدة للغة لا تملك جوابا.

الحراسة والمحاكمة: ترتسم هنا ملامح شخصية جديدة وستكون شخصية أساسية في مارستان القرن 19. وقد رسم توك نفسه ملامحها وهو يحكي قصة المهووس، الذي كان عرضة لنوبات عنيفة غير قابلة للإسكات. فذات يوم وبينما كان يتجول مع المقتصد في حديقة الدار، انتابته حالة هيجان، ابتعد قليلا ورفع حجرا كبيرا وهدد بقذف رفيقه. توقف المقتصد، وركز نظرته في عينيه، ثم تقدم نحوه قليلا «وبصوت صارم أمره بأن يضع الحجر أرضا»، وكان كلما تقدم نحوه كانت يد المريض ترتخي ليسقط الحجر في النهاية من يده، «وأسلم له قياده وعاد به إلى غرفته»[44]. شيء ما ولد في تلك اللحظة، إنه ليس قمعا، بل سلطة. فعالم المجانين لم يكن، إلى حدود القرن 18، مسكونا سوى بسلطة مجردة وبدون وجه، مهمتها الحفاظ على المجانين في الزنازين. وفي هذه الحدود فقد كان هذا العالم فارغا، فارغا من كل ما لا يشكل الجنون ذاته. وكان الحراس عادة يتم توظيفهم من بين المرضى أنفسهم. وعلى العكس من ذلك، فإن توك أقام بين المرضى والحراس، وبين العقل والجنون عنصرا توسطيا. فالفضاء الذي خصصه المجتمع للمستلبين سيسكنه الآن أولئك «الذين ينتمون إلى الجانب الآخر»، ويمثلون في الوقت ذاته بهرجة السلطة التي

(44) Ibid., pp. 172-173.

تحبس، وصرامة العقل الذي يحاكم. فالحارس يتدخل دون سلاح ودون أدوات للإكراه، إنه يفعل ذلك من خلال النظرة واللغة فقط. إنه يتقدم نحو الجنون المسلوب من كل ما يمكن أن يحميه أو يجعله مخيفا، وقد يقوده ذلك إلى مواجهة غير محمودة العواقب. ومع ذلك، فإنه لا يواجه الجنون في الواقع باعتباره شخصا فعليا، بل باعتباره كائنا عقليا، يقوم، استنادا إلى هذا الوضع، وقبل أية معركة، بدور السلطة التي منحت له، لأنه ليس مجنونا. إن انتصار العقل على اللاعقل متضمن بشكل مسبق في الوضعية الملموسة، حيث يتواجه المجنون وغير المجنون. إن غياب الإكراهات في مارستان القرن 19 ليس لاعقلا متعمدا، ولكنه جنون موجود تحت السيطرة منذ مدة طويلة.

ومن أجل هذا العقل الجديد الذي يسود في المارستان، فإن الجنون لا يمثل الشكل المطلق للتناقض، إنه شكله القاصر، أو مظهر منه لا حق له في الاستقلالية، ولا يمكنه أن يعيش سوى عالة على عالم العقل. إن الجنون طفولة. كل شيء منظم في دار الشفاء لكي يتحول المستلبون إلى قاصرين. فهم يعتبرون «أطفالا لهم فائض من القوة يستعملونه استعمالا خطيرا، يجب أن يعاقبوا ويكافئوا، فكل ما هو بعيد لا تأثير له عليهم. يجب أن يخضعوا لنسق جديد من التربية، ويُعطى لأفكارهم مسار جديد، يجب إخضاعهم أولا وتشجيعهم بعد ذلك، يجب دفعهم إلى العمل وجعل هذا العمل شيئا رائعا من خلال وسائل جذابة»[45]. فمنذ مدة طويلة، كان القانون ينظر إلى المستلبين باعتبارهم قاصرين، ولكن الأمر كان يتعلق إذاك بوضع حقوقي محدد بشكل تجريدي من خلال المنع والحجر، ولم يكن نمطا من العلائق الملموسة بين إنسان وإنسان. أما عند توك فحالة القصور ستصبح أسلوبا في الوجود عند المجانين، وهي عند الحراس نمط في السيادة. وكان الإلحاح كبيرا على مظهر «العائلة الكبيرة» التي اتخذه مجتمع المجانين وحراسهم في دار الشفاء. فظاهريا كانت هذه «العائلة» تضع المريض في وسط هو في الوقت ذاته عاديا وطبيعيا، وفي الواقع كانت تزيد من استلابه: فالقصور القانوني الذي يوضع داخله المجنون كانت الغاية منه حمايته باعتباره ذاتا حقوقية، فهذه البنية القديمة، عندما تحولت إلى شكل للوجود، وضعته كلية، باعتباره ذاتا سيكولوجية، بين يدي سلطة الإنسان العاقل وأوهامه، هذا الإنسان الذي أصبح في عالم المجنون صورة ملموسة للراشد، أي صورة للسيطرة والتوجيه.

لقد لعبت العائلة في فترة التنظيم الجديد للعلاقة الرابطة بين الجنون والعقل في القرن 18 دورا حاسما- لقد كانت مشهدا مخياليا وبنية اجتماعية واقعية. وتستند أعمال توك إلى

---

(45) DELARIVE, loc. cit., p. 30.

هذه العائلة ومنها تستمد وجودها. لقد أمدها بسحر القيم البدائية التي لم تفسدها الممارسة الاجتماعية، لقد جعلها توك تلعب دور المنقذ من الاستلاب، فقد كانت في أسطورته نقيض ذلك «الوسط» الذي كان يرى فيه القرن 18 مصدر كل جنون. ولكنه أدخلها أيضا، من خلال نمط واقعي، في عالم المارستان، حيث ستبدو في الوقت ذاته، باعتبارها حقيقة وباعتبارها معيارا لكل العلاقات التي يمكن أن تقوم بين المجنون والإنسان العاقل. ومن خلال هذا، فإن القصور، تحت تبعية العائلة، الذي هو وضع قانوني من خلاله تنتزع الحقوق المدنية للمجنون، يصبح وضعا سيكولوجيا سيفقد من خلاله المجنون حريته الملموسة. فكل وجود الجنون في العالم الذي يعد له الآن سيكون محاطا بما يمكن تسميه استباقا «عقدة أبوية». فالنفوذ الأبوي ينبعث حول الجنون في العائلة البورجوازية. فهذا الترسب التاريخي الذي سيحينه التحليل النفسي فيما بعد، لكي يمنحه، من خلال أسطورة جديدة، صيغة قدر سيخترق الثقافة الغربية كلها، وربما كل الحضارات. والحال أن هذا الترسب هي من وضعته فيه منذ مدة طويلة، ولم يشتد عوده إلا حديثا في نهاية ذلك القرن الذي وجد الجنون فيه نفسه مستلبا داخل العائلة مرتين، من خلال أسطورة اللااستلاب داخل النقاء الأبوي، ومن خلال وضعية مستلبة حقا في مارستان أنشأه النمط العائلي. فبدءا من الآن، ولمدة لا نستطيع تحديد نهايتها، ستكون الخطابات حول الجنون مرتبطة ارتباطا وثيقا بالجدل المتأرجح بين الواقعية والمخيالية للعائلة. وهنا حيث كان بالإمكان قراءة التدنيس والقذف في أشكالهما العنيفة، كان يجب الكشف عن الاغتيال الذي لا يتوقف للأب. وهكذا، ففي العالم الحديث، فإن ما كان يشكل المواجهة الكبيرة التي لا يمكن إصلاحها بين العقل واللاعقل سيصبح البؤرة الغامضة للغرائز ضد صلابة المؤسسة العائلية وضد رموزها الموغلة في القدم.

هناك تداخل مدهش بين حركة المؤسسات القاعدية وبين نمو الجنون في عالم الحجز. ولقد رأينا أن الاقتصاد اللبرالي كان يود أن يعهد إلى العائلة، عوض الدولة، بمهمة الاعتناء بالفقراء والمرضى: لقد أصبحت العائلة نتيجة ذلك بؤرة المسؤولية الاجتماعية. ولكن إذا كان بالإمكان أن نعهد بالمريض إلى العائلة، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة للمجنون، فهو غريب جدا ولاإنساني. وهنا بالضبط يعيد توك، بطريقة اصطناعية، تأسيس عائلة وهمية تحيط بالمريض، فهي محاكاة مؤسسية ساخرة، ولكنها وضعية سيكولوجية واقعية. ففي المكان الذي تنعدم فيه العائلة، يتم تعويضها بديكور عائلي خيالي من خلال العلامات والمواقف. ولكن، ومن خلال تقاطع غريب، ستجد العائلة نفسها ذات يوم وقد أعفيت من دور المساعدة والتخفيف تجاه المريض عامة، ولكنها ستحافظ على قيمها الوهمية الخاصة بالجنون. وبعد أن أصبح المرض، بمدة طويلة، قضية خاصة

بالدولة، فإن المارستان سيحافظ على الأحمق داخل الخيال الضروري للعائلة. سيظل المجنون قاصرا وسيحافظ العقل على موقعه كأب له.

إن المارستان المنغلق على قيمه الوهمية سيكون محميا من التطور الاجتماعي. وفي تصور توك كان الأمر يتعلق بتأسيس وسط يحاكي الأشكال الموغلة في القدم والخالصة والطبيعية للتعايش: وسط يتمتع بوضع إنساني، ولكن بأقل درجة من العمق الاجتماعي. وفي الواقع لقد اقتطع البنية الاجتماعية البورجوازية، وأعاد بناءها رمزيا في المارستان، وتركها تخرج من دائرة التاريخ. فالمارستان المندفع دائما نحو بنيات ورموز لازمنية سيكون بامتياز غير متكيف وخارج الزمن. وهنا في هذا المكان ذاته، حيث الحيوانية تكشف عن حضور بلا تاريخ ومتجددة باستمرار، ستبزغ ببطء علامات أحقاد بلا ذاكرة، وتدنيسات عائلية قديمة، علامات منسية من زنا المحارم والعقاب.

* * *

ولم يكن بينال يعترف بأي تمييز ديني، أو بالأحرى كان هناك تمييز يتم في الاتجاه المعاكس لما مارسه توك. فمحاسن المارستان الجديدة ستوضع بين أيدي الجميع، أو تقريبا، ما عدا المتعصبين «الذين يعتقدون أنهم ملهمون ويرغبون في القيام بنفس الهرطقات». لقد كان بينال يهفو إلى أن يجعل من بيساتر وسالبيترير الشكل المكمل لدار الشفاء.

يجب ألا يكون الدين جوهرا دينيا للحياة داخل المارستان، ولكن فقط أداة طبية: «إن الآراء الدينية في مستشفى للمجانين، لا يمكن اعتبارها إلا من زاوية طبية، أي أننا يجب ألا نلغي من حسابنا أي شكل من أشكال التعبد المدني أو السياسي، وما هو أساسي هو معرفة هل يتناقض هذا التعبد مع الاحتفاء بالأفكار والمشاعر التي يمكن أن تولد من هذا المصدر لكي تساعد بفعالية في شفاء بعض المستلبين»[46]. إن الكاثوليكية، باعتبارها مصدرا لانفعالات جياشة وصور مخيفة تستثيرها من خلال رعب الآخرة، تعتبر، في حالات كثيرة، مصدرا للجنون. فهي تولد معتقدات تتميز بالهذيان وتثير الهلوسة، وتقود الناس إلى اليأس والاكتئاب. ويجب ألا نستغرب، «ونحن نراجع ملفات مأوى مستلبي بيساتر، أن نعثر على أسماء الكثير من القساوسة والكهنة وأشخاص من البادية قد أفزعتهم صورة المستقبل»[47]. ويجب ألا نستغرب أيضا أن نعاين، على مر السنين، تنوع أشكال الجنون الديني. ففي النظام القديم، وأثناء الثورة، كانت حرارة المعتقدات الوهمية، أو عنف

(46) Traité médico-philosophique, p. 265.

(47) Ibid., p. 458.

الصراعات التي كانت بين الجمهورية والكنيسة الكاثوليكية قد ضاعفت من حالات الاكتئاب ذات الطبيعة الدينية. وعندما رفرف السلام من جديد، ووضعت المعاهدة البابوية حدا للصراعات، اختفت أشكال الهذيان هذه. ففي السنة X كان هناك 50 في المائة من أنواع الجنون الديني من بين المكتئبين في سالبترييير، وكان هناك 33 في المائة خلال السنة الموالية و18 في المائة فقط في العام XII[48]. إن المارستان يجب أن يفرغ من الدين إذن، وكل الأشكال المخيالية القريبة منه. ويجب أن نجنب «المكتئبين نتيجة الورع» رؤية الكتب الدينية التي كانت سببا في اكتئابهم. فالتجربة تعلمنا «أنه الوسيلة المؤكدة التي تساهم في استمرار الجنون، بل قد تجعل المرض غير قابل للشفاء، وبقدر ما نسمح لهم بذلك، نفشل في تهدئة قلقهم ووساوسهم»[49]. لا شيء يبعدنا عن توك وعن أحلامه بمجتمع ديني يكون في الوقت ذاته المكان المفضل لعلاج الأذهان، أكثر من فكرة مارستان محايد، مطهر من هذه الصور وهذه الأهواء التي تولدها المسيحية والتي تقود الذهن نحو الخطأ والوهم، وبعد ذلك الهذيان والهلوسة.

ولكن الأمر عند بينال يتعلق بالتقليص من هذه الأشكال المخيالية، لا من المضمون الأخلاقي للدين. فداخلها تثوي، عندما تنجلي، سلطة القضاء على الاستلاب الذي يبدد الصور ويهدئ الأهواء ويعيد الإنسان إلى مكوناته الأساسية والمباشرة: إنها قد تقربه من حقيقته الأخلاقية. ومن هذه العناصر تستمد قدرتها على العلاج. ويحكي بينال بعض القصص ذات الأسلوب الفولتيري. مثلا قصة تلك المرأة الشابة التي كانت في الخامسة والعشرين من عمرها «ببنية قوية تزوجت برجل ضعيف ورقيق»، وكانت تنتابها «نوبات هستيرية قوية. لقد كانت تتصور نفسها أنهاَ مسكونة بجن كان، حسب قولها، يتخذ شكلين مختلفين يسمعها أحيانا أغاني طائر وأحيانا أصواتا محزنة، وبعض الأحيان صرخات حادة». ولحسن الحظ، لقد كان خوري القرية مولعا بالدين الطبيعي، أكثر منه عالما بممارسات طرد الشياطين. لقد كان يعتقد في الشفاء الذي تمنحه عناية الطبيعة، «فقد سيطر هذا الرجل المتنور وذو الطبيعة الرقيقة والمقنعة على ذهن المريضة، واستطاع أن يخرجها من سريرها، ويشغلها ببعض الأعمال المنزلية، بل أقنعها بالاعتناء بحديقته... وهو ما نتج عنه آثار حميدة، تلاه شفاء دام ثلاث سنوات»[50]. فإذا اختزلنا الدين في هذا المضمون الأخلاقي البسيط، فلن يكون بعيدا عن الفلسفة والطب وكل أشكال الحكمة والعلم التي

(48) PINEL, op. cit. L'ensemble des statistiques établies par Pinel se trouve aux pages 427-437.

(49) Ibid., p. 268.

(50) Ibid., pp. 116-117.

يمكن أن تعيد العقل إلى ذهن تائه. بل هناك حالات يمكن أن يستعمل فيها الدين كعلاج أولي ويمهد لما سيقدم في المارستان: والشاهد على ذلك تلك الفتاة «التي كانت تتميز بمزاج حاد، وإن كانت رزينة ومتدينة»، وكانت موزعة «بين ميولات قلبها والمبادئ الصارمة لسلوكها»، فبعد أن فشل الكاهن الذي استمع إلى اعترافاتها في دعوتها إلى الرجوع إلى الله، اقترح عليها قداسة صارمة ومحددة، «واجهها بأفضل علاج للأهواء الشديدة، الصبر والزمن». وأُدخلت إلى سالبيتريير وبدأت تعالج بأوامر من بينال «وفق نفس المبادئ الأخلاقية» و«في فترة وجيزة اختفى المرض»[51]. لقد كان المارستان، من خلال هذه الممارسات، يلتقط السلطة الأخلاقية للمواساة والثقة والوفاء المطلق للطبيعة، لا الثيمة الاجتماعية لدين يحس معه الناس أنهم إخوان داخل نفس العشيرة. على المارستان أن يقوم بعمل الأخلاق والدين، خارج نصه الدوغمائي على مستوى الفضيلة والعمل والحياة الاجتماعية.

لقد كان المارستان حقلا دينيا بلا دين، كان حقلا للأخلاق الخالصة والوحدة القيمية. فكل ما يمكن أن يحافظ داخله على الاختلافات القديمة قد اختفى. لقد تلاشت آخر الذكريات الدالة على المقدس. ففي السابق، كانت دار الحجز قد ورثت، في الفضاء الاجتماعي، حدودا تكاد تكون مطلقة لمستشفيات الجذام، لقد كان الحجز أرضا غريبة. أما الآن، فإن المارستان يجب أن يكون تجسيدا للاستمرارية الكبيرة للأخلاق الاجتماعية. فقيم العائلة والعمل، وكل الفضائل المعترف بها تسود في المارستان. ولكنها سيادة مزدوجة. أولا إنها تسود في الواقع، في قلب الجنون ذاته، تحت أشكال العنف وفوضى الاستلاب، فالطبيعة الصلبة للفضائل الأساسية لم تنقطع. هناك أخلاق، من طبيعة بدائية، لم ينل منها أي شيء حتى في أسوأ حالات الجنون، فهي التي تقوم في الوقت ذاته بالمساعدة على الشفاء: «لا يمكنني عامة إلا أن أشهد صراحة على فعالية الفضائل الخالصة والمبادئ الصارمة في العلاج. فلا وجود في أي مكان، عدا الروايات، لأزواج جديرين بالاحترام، وآباء وأمهات طيبات، وعشاق متيمين، وأشخاص يقدرون واجباتهم، أكثر من أغلبية المستلبين الذين دخلوا الدار فرحين في مرحلة نقاهتهم»[52]. إن هذه الفضيلة الثابتة هي، في الوقت ذاته، حقيقة وقضاء على الجنون. لذلك فإنها، لكي تصبح حقيقة فعلية، يجب، بالإضافة إلى ذلك، أن تسود. إن المارستان يقلص من حجم الاختلافات، ويقمع الرذائل ويقضي على الاختلالات. إنه يدين كل ما يقف في وجه الفضائل الأساسية

(51) Ibid., pp. 270-271.

(52) Ibid., p. 141.

للمجتمع: العزوبية - «فعدد الفتيات المصابات بالبله هو أكبر 7 مرات من عدد النساء المتزوجات بالنسبة لسنة XI وسنة XIII، أما بالنسبة للعته، فإن النسبة هي 2 إلى 4. ولذلك يمكن أن نفترض أن الزواج بالنسبة للمرأة هو ما يشبه الدرع الواقي من نوعي الاستلاب الأكثر خطورة والأكثر استعصاء على الشفاء»[53] - إن الانحراف والسلوك السيئ «أشد أشكال الفساد الأخلاقي» - «فرذائل كالإدمان على الخمر واللطف العشوائي المبالغ فيه، والسلوك الأهوج أو الاستهتار اللامبالي يمكن أن تنال شيئا فشيئا من سلامة العقل وتقود إلى استلاب صريح»[54]، الكسل - «هو النتيجة الثابتة والتي أجمعت عليها كل التجارب، فالضمانة الأكيدة وربما الوحيدة على الصحة وعلى الأخلاق الحميدة وعلى النظام، في كل المارستانات العمومية كما في السجون والملاجئ، هي قانون عمل ميكانيكي ينفذ بصرامة»[55]. إن هدف المارستان هو سيادة منسجمة للأخلاق تكون شاملة ومطبقة على كل أولئك الذين يريدون الإفلات منها.

ولكن، من خلال طبيعته تلك، فإنه يبرز اختلافا. إذا كان القانون لا يسود كونيا، فلأن هناك أناسا لا يعترفون به، قسم من المجتمع يعيش داخل الفوضى والإهمال وربما خارج الشرعية: «فإذا كنا نعاين من جهة عائلات تزدهر أحوالها لسنوات طويلة داخل النظام والانسجام، فهناك الكثير من العائلات، خاصة في الطبقات الدنيا للمجتمع، تعيش في الانحراف المقزز والانشقاقات واليأس المشين. وهنا، حسب ملاحظاتي اليومية، المصدر الخصب للاستلاب الذي عالجناه في الملاجئ»[56].

فمن خلال حركة واحدة ووحيدة، أصبح المارستان بين يدي بينال أداة للتوحيد الأخلاقي والإدانة الاجتماعية. كان الأمر يتعلق بسيادة أخلاق، من خلال شكل كوني، تُفرض من الداخل على كل من كان غريبا عنها، وحيث الاستلاب معطى سابقا على تجليه من خلال الأفراد. ففي الحالة الأولى يجب أن يتصرف المارستان كصحوة وانبعاث، مستثيرا لطبيعة منسية، وفي الحالة الثانية كان عليه أن يتصرف من خلال انزياح اجتماعي، لنزع الفرد من شرطه الحياتي. إن العلمية، كما كانت تمارس في دار الشفاء كانت ما تزال بسيطة: تمييز ديني لغايات تطهير أخلاقي. أما ما كان يقوم به بينال فمعقد إلى حد ما: كان الأمر يتعلق عنده بالقيام بتركيب أخلاقي، ضمان استمرارية قيمية بين عالم الجنون وعالم العقل، ولكن من خلال التمييز الاجتماعي الذي يضمن للأخلاق البورجوازية طابعا كونيا

(53) Ibid., p. 417.

(54) Ibid., pp. 122-123.

(55) Ibid., p. 237.

(56) Ibid., pp. 29-30.

فعليا، وتمكنه من فرض نفسه باعتباره حقا على كل أشكال الاستلاب.

لقد كان الفقر والكسل والرذائل والجنون أشياء مختلطة في العصر الكلاسيكي ضمن ذنب واحد داخل اللاعقل. لقد وُضع الجنون في الحجز الكبير للبؤس والبطالة، وكل هذه الحالات صنفت ضمن الخطأ الذي قد يصل إلى التذكير بحالة السقوط. أما الآن، فإن الجنون قريب من الانهيار الاجتماعي الذي يبدو، وكأنه هو السبب والنموذج والحد. نصف قرن بعد ذلك، سيصبح المرض العقلي تحللا. وبدءا من الآن، فإن الجنون أصبح أساسيا ويشكل تهديدا حقيقيا، فهو الذي يصعد من قاع المجتمع.

إن مارستان بينال لن يكون، وهو ينعزل عن العالم، فضاء للطبيعة والحقيقة المباشرة، كما هو الحال مع مارستان توك، بل سيكون ميدانا موحدا للتشريع، مكانا للتأليف الأخلاقي حيث تندثر الاستلابات التي تولد من الحدود الخارجية للمجتمع(57). فحياة المحتجزين كلها، وكل مواقف الحراس والأطباء تجاههم، منظمة من طرف بينال لكي تُنجز هذه التأليفات، وذلك من خلال ثلاث وسائل أساسية:

1 - **الصمت**. فالمجنون الخامس الذي أطلق سراحه بينال كان رجل دين قديم طُرد من الكنيسة لإصابته بالجنون. فقد أُصيب بهذيان العظمة وادعى أنه المسيح، لقد كان الأمر يتعلق «بأقصى حالات العجرفة الإنسانية في حالة هذيان». وأُدخل إلى بيساتر سنة 1782، وها هي 12 سنة تمر وهو مكبل. فقد كان يشكل، من خلال وقاره المتعجرف وفصاحته المصطنعة، الفرجة التي تستهوي كل من في المستشفى، ولكن، وبما أنه كان يعلم أنه يعيش من جديد حالة هوى المسيح «فإنه كان يتحمل بصبر هذا الاستشهاد الذي لا ينتهي والاستهزاء المتواصل الذي يسببه له هوسه». وعينه بينال لكي يكون ضمن 12 الذين سيحررهم، رغم أن هذيانه كان ما زال حادا. ولكنه لم يكن يتصرف معه كما يفعل مع الآخرين: لم ينصحه، ولم يعده بشيء ولم يكلمه، لقد نزع عنه القيود و«طلب من الحراس أن يلتزموا الصمت وألا يكلمه أحد. إن هذا المنع الذي نُفذ بصرامة كان له وقع كبير على هذا المتعجرف أكثر من وقع القيود والزنزانة، لقد شعر بالمهانة وعدم الاكتراث والعزلة

(57) لقد أعطى بينال دائما الأسبقية لنظام التشريع على تقدم المعارف. ففي رسالة لأخيه في 1 يناير 1779 كتب قائلا: «إذا تمعنا في التشريعات التي ازدهرت في العالم، أدركنا أن كل تشريع من هذه التشريعات كانت، في المؤسسات الاجتماعية، سابقة على نور العلم والفن اللذين يفترضان شعبا راقيا وصل إلى هذا المستوى من خلال ظروف مناسبة لازدهار هذا النوع من الآداب... ولن يقال إن الإنجليز مدينون في تشريعاتهم للحالة الراقية لعلمهم وفنهم العريقين. فسكان الجزيرة هؤلاء المفتخرون بذلك تميزوا بعبقريتهم وموهبتهم بفضل تشريعاتهم».
(in SEMELAIGNE, Aliénistes et philanthropes, pp. 19-20.

التي كانت جديدة عليه وهو يتمتع بالحرية. وأخيرا، وبعد كثير من التردد، خرج من عزلته من تلقاء ذاته واختلط مع باقي المرضى، ومنذ ذلك اليوم، عاد إلى صوابه وهو سوي»[58].

إن الخلاص يتخذ هنا معنى مفارقا. فالزنزانة والقيود والاستهزاء والفرجة الدائمة، كل هذه العناصر تشكل في هذيان المريض ما يشبه عنصر حريته. فلم يكن من الممكن، وهو المعتد بنفسه والمفتتن من الخارج بالكثير من التواطئات، زحزحته عن حقيقته المباشرة. ولكن القيود التي سقطت، وذلك الإهمال، وذلك التحفظ وضعاه ضمن دائرة يمارس فيها حرية فارغة. لقد سُلم في صمت إلى حقيقة لا يعترف بها أحد، وعبثا حاول إبرازها لأن لا أحد كان ينظر إليها، ولا يمكن أن تثير حماس أحد، لأنها لم تصل حتى حد المهانة. فالرجل ذاته، لا حالته الهاذية، هو الذي يشعر بالمهانة: فعوض الإكراه البدني، منحت له حرية بالغة المحدودية والعزلة. وعوض حوار الهذيان والتهجم، كان هناك مونولوغ لغة لا تُستنفد في صمت الآخرين، فمقابل الفرجة والشبهة والمهانة، كانت هناك اللامبالاة. حينها، وهو يشعر أنه معتقل أكثر من ذي قبل والقيود في يديه، أحس بأنه ليس سجين شيء. لقد وُضع المريض ضمن علاقة مع نفسه، هي من طبيعة الخطأ، وضمن انعدام لأية علاقة مع الآخرين التي هي من نظام العار. أما الآخرون فقد تمت تبرئتهم، لم يعودوا مضطهِدين، لقد تغير موقع الذنب في اتجاه الداخل، مبينا للمجنون أنه لم يكن مفتونا سوى بحبسه الخاص، فالوجوه المعادية انمحت، فهو لا يحس بحضورهم كنظرة، بل باعتبارهم رفضا له، باعتبارهم نظرة موجهة إلى مكان آخر. إن الآخرين ليسوا في تصوره الآن سوى حد يتراجع باستمرار كلما تقدم هو. لقد خلصوه من قيوده، ولكنه الآن مقيد بفضيلة الصمت والخطأ والعار. لقد كان يشعر أنه عوقب، وهو يرى علامات براءته، حر من كل عقاب بدني، فعليه أن يشعر بالذنب. فعذابه هو الذي يصنع مجده، إن خلاصه يجب أن يهينه.

لقد كان الحجز الكلاسيكي صمتا، مقارنة مع ذلك الحوار الذي لم يكن يتوقف بين العقل والجنون في عصر النهضة. ولكن هذا الصمت لم يكن كليا: فاللغة داخله انخرطت في الأشياء المعبر عنها واقعيا. فالحجز والسجون والزنازين والعذابات أيضا كانت تقيم بين العقل واللاعقل حوارا صامتا هو في الأصل صراع. ولم يبق من هذا الحوار أي أثر، إن الصمت مطلق، فلا وجود للغة مشتركة بين الجنون والعقل، فلا جواب على لغة الهذيان سوى غياب اللغة، ذلك أن الهذيان ليس جزءا من حوار مع العقل، إنه ليس لغة على الإطلاق. فهو لا يحيل، داخل الوعي الذي أصبح أخيرا صامتا، إلا على الخطأ. وانطلاقا

(58) Scipion PINEL, Traité du régime sanitaire des aliénés, p. 63.

من هذا فقط، يمكن الحديث عن لغة مشتركة، وذلك في حدود تحوله إلى لغة الذنب المعترف به. «وأخيرا، وبعد تردد كبير ها هو يتقدم، من تلقاء ذاته، نحو مجتمع المرضى الآخرين...» إن غياب اللغة، باعتبارها بنية أساسية للحياة في المارستان، له معادل هو الاعتراف. فعندما أعاد فرويد، بحذر، الاعتبار للتبادل في التحليل النفسي، أو عاد من جديد للاستماع إلى تلك اللغة، التي تشظت في مونولوغ، كانت الصياغات الجديدة هي تلك الخاصة بالخطأ، وهو أمر يثير الدهشة. ففي هذا الصمت المتأصل، وصل الخطأ إلى مصادر الكلام.

2 - الاعتراف أمام المرآة. ففي دار الشفاء كان يُنظر إلى المجنون، وكان يعرف أن هناك من ينظر إليه، ولكن، وباستثناء هذه النظرة المباشرة التي لم تكن تسمح له بالمقابل الإمساك بنفسه إلا بواسطة الآخر، فإن الجنون لم يكن يتحكم في نفسه. إن الأمور على عكس ذلك عند بينال، فالنظرة لا تقوم بدورها سوى داخل الفضاء الذي يحدده الجنون دون مساحة ولا حدود خارجية. إن الجنون ينظر إلى نفسه ومنظور إليه من خلال نفسه، فهو في الوقت نفسه موضوعا لفرجة خالصة وذاتا مطلقة.

«ثلاثة مستلبين كانوا يتصورون أنفسهم ملوكا، وانتحل كل واحد منهم صفة لويس 16، وتخاصما ذات يوم في شأن من هو أحق من الآخرين في الملك، وكان خصامهم عنيفا وشديدا. واقتربت الحارسة من أحدهم وجذبته بعيدا عن الآخرين وقالت له: لماذا تتخاصم مع هذين الشخصين، فالظاهر أنهما مجنونان. ألا تدري أن لويس 16 يجب أن يعترف بك أنت؟ وانسحب هذا الأخير، وقد أصابه الغرور بهذا التقدير، وهو ينظر إلى الآخرين بتعال كبير. ونجحت الحيلة مع الثاني. وهكذا وبعد لحظات لم يعد هناك أي أثر للخصام»[59]. هنا تكمن اللحظة الأولى، لحظة التمجيد. فالجنون مدعو إلى النظر إلى نفسه، أما عند الآخرين فهو يبدو وسطهم كادعاء غير مؤسس، أي باعتباره جنونا تافها، ولكنه من هذه النظرة التي تدين الآخرين، يضمن المجنون تبريره الخاص، ويتأكد من أنه منسجم مع هذيانه. إن الفجوة الموجودة بين الحدس والواقع لا يتم التعرف عليها إلا في الموضوع. فهي مقنعة كلية، على العكس من ذلك، في الذات التي تصبح حقيقة مباشرة وحكما مطلقا: فالسيادة الممجدة التي تدين سيادة الآخرين المزيفة، تنزع عنهم هذه السيادة وتثبت نفسها ضمن امتلاء بدون كلل لحدسها. فالجنون، بصفته هذيانا بسيطا، يُسقط على الآخرين، وباعتباره لاوعيا تاما، فإنه يقبل بنفسه باعتباره كذلك.

وفي هذه اللحظة تصبح المرآة، بتواطؤ ما، مزيلا للأوهام. ولقد كان هناك مريض

---

(59) Cite in SEMELAIGNE, Aliénistes et philanthropes. Appendice, p. 502.

آخر في بيساتر، كان يعتقد أنه ملك أيضا ويتحدث دائما بنبرة «الآمر والسلطة العليا». وذات يوم وكان هادئا، اقترب منه الحارس وسأله إن كان ملكا حقا فلم لا يضع حدا لاعتقاله، ولماذا يبقى مع كل هؤلاء المستلبين. وعاد المجنون إلى خطابه السابق «فبدأ يوضح له شيئا فشيئا أضحوكة مزاعمه المبالغ فيها، فأشار إلى مستلب آخر، كان مقتنعا هو الآخر منذ مدة، أنه يتقلد سلطة عليا وأصبح أضحوكة بين الناس. أحس المهووس في البداية بهزة عنيفة في كيانه، وبعد ذلك بدأ يشك في وضعه كملك، وبعد ذلك اعترف بانزياحاته الخرافية. لقد تمت هذه الثورة الأخلاقية غير المتوقعة في 15 يوما، وبعد سلسلة من التجارب دامت شهورا، عاد هذا الأب المحترم إلى عائلته»[60]. ها نحن في مرحلة المهانة: فالمجنون وهو يتماهى باعتداد مع موضوع هذيانه يتعرف على نفسه من خلال المرآة داخل هذا الجنون الذي أدان ادعاءه المضحك. إن سلطته القوية، باعتباره ذاتا، تذوب في هذا الموضوع الذي أزال عنه الأوهام من خلال تحمل تبعاته. إنه الآن معروض على نفسه دون رحمة، وفي صمت هؤلاء الذين يمثلون العقل، والذين لم يقوموا سوى بمده بالمرآة الخطيرة، سيتعرف على نفسه بأنه مجنون في الواقع.

ولقد رأينا بأي وسيلة - ومن خلال أي خداع - حاول القرن 19 إقناع المجنون بجنونه لكي يحرره منه بشكل أفضل[61]. أما هنا فالحركة من طبيعة أخرى، فالأمر لا يتعلق بتبديد الخطأ من خلال فرجة تفرض حقيقة، حتى ولو كانت خادعة، بل بالوصول إلى الجنون في عجرفته أكثر من الوصول إليه في شذوذه. لقد كان الذهن الكلاسيكي يدين في الجنون نوعا من التعامي عن الحقيقة، وابتداء من بينال، سيُنظر إلى الجنون باعتباره قوة منبعثة من العمق، تتجاوز الحدود القانونية للفرد، وتتجاهل الإكراهات الأخلاقية الخاصة به، ليجنح إلى تمجيد ذاتي. فبالنسبة للقرن 19 فإن النموذج البدئي للجنون هو اعتقاد المجنون أنه الله، أما في القرون السابقة، فقد كان النموذج هو رفض الله. وبناء عليه، ففي فرجته هو باعتباره لاعقلا مهانا، يصل الجنون إلى خلاصه، فعندما تم القبض عليه في ذاتية هذيانه المطلقة، فاجئ الصورة التافهة والموضوعية في المجنون المتماثل مع نفسه. إن الحقيقة تتسرب، كما لو أنها أمر مفاجئ، (وليس من خلال عنف على طريقة القرن 18) إلى تلك اللعبة الخاصة بالنظرات المتبادلة حيث لا ترى سوى نفسها. ولكن المارستان، في مجتمع المجانين هذا، وضع المرايا بحيث إن المجنون سيكتشف، على حين غرة ورغما عنه، أنه مجنون. فالجنون، وقد تحرر من القيود التي جعلت منه موضوعا خالصا للرؤية، قد فقد،

(60) Philippe PINEL, loc. cit., p. 256.

(61) Cf. IIe partie, chap. V.

بطريقة مفارقة، أهم ما في حريته، فقد ما يشكل تمجيدا لعزلته، لقد أصبح الجنون مسؤولا عما يعرفه عن حقيقته، لقد أغلق على نفسه في النظرة التي لا تحيل سوى على نفسها إلى ما لا نهاية. لقد رُبط في النهاية إلى المهانة الكامنة في أنه موضوع في ذاته. إن الوعي الآن مرتبط بالعار في أن يكون متطابقا مع ذلك الآخر، وأنه فُهم من خلاله، وأُهين قبل الاعتراف به وقبل أن يتعرف على نفسه.

3 - **المحاكمة الأبدية**. لقد كان الجنون، من خلال لعبة المرآة، كما من خلال الصمت، مدعوا، باستمرار، إلى محاكمة نفسه. ولكن، وبالإضافة إلى ذلك، فإنه محاكم من الخارج، لا من طرف وعي أخلاقي أو علمي، بل من طرف محكمة غير مرئية ترافع باستمرار. إن المارستان الذي كان يحلم به بينال، والذي حققه جزئيا في بيساتر، وخاصة في سالبيتريير، هو ميكروكوزم قانوني. فلكي تكون هذه العدالة فعالة، عليها أن تكون مخيفة في مظهرها، فكل الأدوات المخيالية للقاضي والجلاد يجب أن تكون حاضرة في ذهن المستلب لكي يفهم فى أي كون قانوني وضع مصيره. إن الإخراج الخاص بالعدالة، من خلال كل مظاهرها الرهيبة، سيكون جزءا من العلاج. لقد أصيب أحد نزلاء بيساتر بهذيان ديني يحركه خوف رهيب من جهنم، فقد كان يعتقد أنه لن يفلت من العذاب الأبدي إلا من خلال زهد صارم. لقد كان من الضروري أن يُعوض الخوف من هذه العدالة البعيدة بعدالة مباشرة وأشد من الأولى: «هل بالإمكان قلب مجرى أفكاره الكئيبة التي لا تتوقف من خلال الانطباع الذي يخلقه خوف حار وعميق؟» ذات مساء وقف المدير على باب المريض «وفي يده أداة مرعبة، والعينان حمراوان وصوته كالصاعقة، يحيط به مجموعة من الموظفين وفي أيديهم سلاسل ثقيلة يلوحون بها في صخب. ووضع بجانب المريض قدرا كبيرا من الحساء وأمره بتناول كل ما في القدر تلك الليلة، وإلا سيكون عرضة لعقاب فظيع. وانسحب الجميع، وتُرك المريض في حالة صعبة من التردد ببين فكرة العقاب الذي ينتظره، وبين عذاب ممكن في الحياة الأخرى. وبعد معركة داخلية دامت عدة ساعات، انتصر للفكرة الأولى وقرر تناول الطعام»[62].

إن الهيئة القضائية التي هي المارستان لا تعترف بأية هيئة أخرى سواها. إنها تحكم مباشرة، وحكمها نهائي، وتمتلك أدواتها الخاصة في العقاب وتستعملها كما تشاء. إن الحجز القديم كان موجودا في الغائب الأعم خارج الأشكال القانونية العادية، ولكنه كان يقلد عقاب المحكومين، ويستعمل نفس السجون، ونفس الزنازين، ونفس العقاب البدني. أما العدالة التي كانت سائدة في مارستان بينال، فإنها لا تستعير من العدالة الأخرى طرقها

(62) PINIEL, Traité médico-philosophique, pp. 207-208.

في القمع، لقد اخترعت طرقها الخاصة، أو بالأحرى كانت تستعمل الطرق العلاجية التي انتشرت في القرن 18 في ممارسة العقاب. وهذا لا يشكل أقل المفارقات في العمل «الفلانتروبي» و«المحرر» لبينال، وهو تحويل الطب إلى عدالة، والعلاج إلى قمع. ففي طب المرحلة الكلاسيكية، استعملت الحمامات والدوش كعلاج في علاقتهما بأوهام الأطباء حول طبيعة الجهاز العصبي: كان الأمر يتعلق بإنعاش الجسم وتمديد الألياف الحارة والجافة[63]. صحيح، أنهم كانوا يضيفون، من بين النتائج المفرحة للدوش البارد، الأثر النفسي للمفاجأة السيئة التي توقف تسلسل الأفكار وتغير من طبيعة المشاعر، ولكننا هنا أيضا مازلنا ضمن مشهد الأحلام الطبية. أما مع بينال، فإن استعمال الدوش أصبح عنده قانونيا بشكل صريح، إن الدوش هو العقاب المعتاد لمحكمة منعقدة باستمرار في المارستان وتديرها عناصر من الشرطة: «فهي باعتبارها أدوات للقمع، كافية في غالب الأحيان من أجل إخضاع مجنونة للقانون العام بالقوة، ومن أجل التغلب على رفض عنيد للأكل، ومن أجل ترويض مستلبين استبدت بهم قوة مزاج صاخب ومعقلن»[64].

كل شيء كان منظما لكي يتعرف المجنون عل نفسه في عالم المحاكمة هذا الذي يحيط به من كل الجوانب، يجب أن يعرف أنه مراقب ومحاكم ومدان، فالرابط بين الخطأ والعقاب يجب أن يكون بديهيا باعتباره ذنبا يعترف به الجميع: «ننتهز فرصة الذهاب إلى الدوش، ويتم التذكير بالخطأ المرتكب أو الواجب المهمل، ومن فوهة صنبور ينفجر فجأة ماء بارد وينصب على الرأس مما يحدث اضطرابا عند المستلب، أو يدفعه إلى التخلي عن فكرة كانت مستحوذة عليه من خلال انطباع مفاجئ وغير منتظر، فإذا كان هناك عناد، تعاد العملية ثانية، ولكن مع تجنب تجاوز ما هو مسموح به حتى لا يتحول المشهد إلى تمرد. على العكس من ذلك، يجب تهدئته كأن يقال له إن الأمر في مصلحته ونحن نتأسف للجوئنا إلى هذه الإجراءات العنيفة، ويمكن أن نمزج ذلك أحيانا بالفكاهة مع الحرص ألا تتجاوز الحدود المعقولة»[65]. إن بديهية العقاب هاته التي تكاد تكون حسابية، والتأديب المتكرر مرات عديدة كلما تطلب الأمر ذلك، والاعتراف بالخطأ من خلال ممارسة القمع، كل هذا يجب أن يقود المريض إلى استبطان الهيئة القضائية وإلى الشعور بالندم: وعند هذه النقطة فقط يمكن للقضاة أن يوقفوا العقاب، الذي سيستمر بالتأكيد في الضمائر. لقد كان من عادة امرأة مهووسة تمزيق ثيابها وتكسير كل الأشياء التي تطالها يدها، فوضعت تحت الدوش، وألبست ثياب المجانين، وفي النهاية أصبحت «مهانة ومكسورة الجناح». ولكن

---

(63) Cf. supra, IIe partie, chap. IV.

(64) PINIEL, Traité médico-philosophique, p. 205.

(65) Ibid., p. 205.

وخوفا من أن يكون هذا الخوف مؤقتا والندم ظاهريا فقط، «تكلم معها المدير بصرامة من أجل زرع الرعب في قلبها، لكن دون غضب، وأعلن لها أنها ابتداء من اليوم ستعامل بقسوة شديدة». ولم تتأخر النتيجة: «لقد عبرت عن ندمها من خلال دموع غزيرة وبكاء دام لأكثر من ساعتين»[66]. إن الدورة انتهت بشكل مزدوج: عوقب الخطأ واعترف المذنب بخطئه.

ومع ذلك هناك مجانين يفلتون من هذه الحركة ويقاومون التركيب الأخلاقي الذي تقوم به. وهؤلاء يجب عزلهم في المارستان، ليشكلوا ساكنة جديدة، ساكنة لا يمكن أن تطبق عليها هذا النوع من العدالة. فعندما نتكلم عن بينال وعن عمله التحريري نغفل، في غالب الأحيان، هذه العزلة الثانية. ولقد سبق أن رأينا أنه كان يرفض أن يستفيد من الإصلاح المارستاني «التقاة الذين كانوا يعتقدون أنهم ملهمون ويبحثون باستمرار عن هرطقة جديدة، ويستمتعون بخبث وهم يستثيرون المستلبين الآخرين، ويدعونهم إلى العصيان بذريعة أن الطاعة لله وحده». ولكن العزل والزنزانة سيكونان إجباريين في حق «اللائي يرفضن الخضوع للقانون العام للعمل ويمارسن باستمرار نشاطا مضرا، ويحلو لهن التحرش بالأخريات واستفزازهن واستثارتهن دون كلل من خلال مواضيع مثيرة للخلاف»، وفي حق النساء «المريضات بسرقة كل ما تطاله أيديهن»[67]. فالعصيان الناتج عن تعصب ديني ومقاومة العمل والسرقة، تلك هي الأخطاء الثلاثة في المجتمع البورجوازي، المحاولات الثلاث للنيل من القيم الأساسية التي لا يمكن التسامح في شأنها حتى في حالة الجنون. إنها أخطاء تستحق السجن الحقيقي، والإقصاء عن كل ما تملك من أشياء دقيقة، لأنها أخطاء تكشف جميعها مقاومة التماثل الأخلاقي والاجتماعي الذي يشكل السبب الرئيسي للمارستان كما كان يتصوره بينال.

لقد وُضع اللاعقل في السابق خارج أية محاكمة، لكي يوضع بشكل اعتباطي تحت سيطرة العقل. أما الآن فهو خاضع للمحاكمة: ليس مرة واحدة لحظة الدخول إلى المارستان من أجل التعرف عليه وتصنيفه وتبرئته بشكل نهائي، إن الأمر على العكس من ذلك، إنه يدرج ضمن محاكمة أبدية لن تتوقف عن مطاردته ومعاقبته والإعلان عن أخطائه ومطالبته بالذعائر المشرفة، وإقصاء هؤلاء الذين قد تؤدي أخطاؤهم إلى إلحاق الضرر بالنظام الاجتماعي. والجنون لم يسلم من هذه الاعتباطية إلا لكي يدخل فيما يشبه المحاكمة التي كان يوفر لها المارستان البوليس والمحققين والقضاة والجلادين، محاكمة يصبح فيها كل خطأ من أخطاء الحياة، من خلال خاصية من خاصيات المارستان، جريمة

(66) Ibid., p. 206.

(67) Ibid., p. 291, note 1.

اجتماعية مراقبة ومدانة ومعاقبة، محاكمة لا نهاية لها سوى بداية أبدية في شكل مستبطن للندم. إن المجنون الذي «حرره» بينال، وبعده مجنون الحجز الحديث هما شخصيتان تحت المحاكمة، فإذا كانا يتمتعان بامتياز انفصالهما عن المحكومين، فقد حكم عليهما، في كل لحظة، بأن يكونا عرضة لحكم ليس له نص. ذلك أن حياتهما في المارستان هي التي تعمل على صياغة هذا النص. إن مارستان العصر الوضعي الذي يعود شرف تأسيسه إلى بينال، ليس ميدانا حرا للمراقبة والتشخيص والعلاج، إنه فضاء قانوني حيث الاتهام والحكم والإدانة، ولا يمكن التحرر منه إلا من خلال صب هذه المحاكمة في العمق السيكولوجي، أي من خلال التوبة. سيعاقب الجنون في المارستان، حتى وإن تمت تبرئته خارجه. إنه محبوس منذ مدة وإلى يومنا هذا داخل عالم أحلاقي.

* * *

يجب أن نضيف إلى الصمت والتعرف من خلال المرآة والمحاكمة الدائمة بنية رابعة خاصة بالعالم المارستاني: تمجيد الشخصية الطبية. فهي تعد من أهم الشخصيات، لأنها لا تسمح باتصالات جديدة بين الطبيب والمريض فحسب، بل ستقيم علاقة جديدة بين الاستلاب والفكر الطبي لتتحكم أخيرا في التجربة الحديثة حول الجنون. وإلى حد الآن لا نجد في المارستان سوى بنيات الحجز، ولكنها مفصولة عن مهامها ومشوهة. ومع الوضع الجديد للشخصية الطبية، سيندثر المعنى العميق للحجز: لقد أصبح من الممكن الحديث عن المرض العقلي بالدلالات المتعارف عليها حديثا.

إن عمل توك وعمل بينال اللذين يختلفان في الروح والقيم، يلتقيان في هذا التحول الذي لحق الشخصية الطبية. فالطبيب، كما سبق أن رأينا، لم يكن يشارك في حياة الحجز. لقد كان يتحكم في الدخول إليه. وقانون دار الشفاء صارم في هذا الأمر: «ففيما يتعلق بقبول المرضى، على اللجنة أن تطلب على العموم شهادة طبية موقعة من طرف طبيب... ويجب أيضا التأكد من إصابة المريض بمرض آخر غير الجنون. ومن المستحب أيضا أن يكون ذلك مرفقا بتقرير يشير إلى مدة مرض المريض، وتحديد نوعية الأدوية التي كان يتناولها إذا استدعى الأمر ذلك»[68]. فمنذ نهاية القرن 18، أصبحت الشهادة الطبية إجبارية من أجل حجز المجانين[69]. ولكن داخل المارستان ذاته، يحتل الطبيب موقعا هاما،

(68) Règlement de la Retraite. Section III, art. 5, cité in S. TULKE, loc. Cit., pp. 89-90.

(69) « L'admission des fous ou des insensés dans les établissements qui leur sont ou leur seront destinés dans toute l'étendue du département de Paris se fera sur un rapport de médecin et de chirurgien légalement reconnus. » (Projet de Règlement sur l'admission des insensés, adopté par le département de Paris, cité in TUETEY, III, p. 500.)

وذلك لأنه معد باعتباره فضاء طبيا. ومع ذلك، وهذا هو الأساس، فإن تدخل الطبيب لا يتم استنادا إلى معرفة أو سلطة خاصة تزكيها هيئة معرفية موضوعية. فـ«إنسان الطب» لا يستمد سلطته في المارستان باعتباره رجل معرفة، بل باعتباره حكيما. فالمهنة الطبية تشترط باعتبارها ضمانة قانونية وأخلاقية، لا باعتبارها صفة علمية[70]. فإنسان يتمتع بوعي عال وأخلاق لا تشوبها شائبة وبحوزته تجربة طويلة في المارستان يمكن أن يقوم مقام الطبيب[71]. ذلك أن العمل الطبي ليس سوى جزء من عمل أخلاقي ضخم يجب أن ينجز في المارستان، وهو وحده الذي يمكن أن يضمن شفاء الأحمق: «هناك قانون لا يمكن خرقه في كل مؤسسة عامة أو خاصة للمستلبين، وهي ألا نوفر للمهووس جوا من الحرية يمكنه من امتلاك أمانه الشخصي أو أمان الآخرين، ويجب أن تكون العقوبة متناسبة مع خطورة الفعل الذي يقوم به... والقيام بجمع كل الوقائع التي قد تساعد الأطباء في العلاج، ودراسة تنوع الأخلاق والأمزجة بدقة، وفي النهاية، نشر جو الرقة أو الصرامة وأشكال المصالحة أو النبرة التي تفرض سلطة صارمة لا ينال منها أي شيء»[72]. وحسب ساموبل توك، فإن أول طبيب سيعين في دار الشفاء كان يتميز «بنشاط لا يعرف الكلل»، ولم يكن بالتأكيد في حوزته، عندما دخل الدار، معرفة خاصة عن الأمراض العقلية، ولكنه كان «روحا حساسة تعرف أن لباقته مرتبطة بالمصالح الحيوية للإنسان». فاستعمل العلاجات المتنوعة التي كان يوحي له بها حسه السليم وتجربة من سبقوه. ولكنه سرعان ما أحس بخيبة أمل، لا لكون النتائج لم تكن مرضية، أو لأن عدد الذين شفوا كانوا يعدون على رؤوس الأصابع: «بل لأن الوسائل الطبية لم تكن تساير نمو العلاج الذي شك في أنه أصلا وليس نتيجة»[73]. واقتنع أنه لا يستطيع فعل الشيء الكثير بالطرق الطبية التي كانت معروفة في ذلك الوقت. ولكن الهم الإنساني داخله كان أقوى، فقرر ألا يستعمل أي دواء قد يسبب إزعاجا للمريض. ولكن يجب ألا يقودنا هذا إلى الاعتقاد أن دور الطبيب كان بسيطا في دار الشفاء: لقد كان «الطبيب يمتلك تأثيرا كبيرا على عقول المرضى، أقوى من ذاك الذي كان يمارسه باقي الأشخاص الموجودين في الدار»[74]، وذلك من خلال زياراته

(70) Langermann et Kant, dans le même esprit, préféraient que le rôle essentiel fût tenu par un « philosophe ». Ce n'est pas en opposition, au contraire, avec ce que pensaient Tuke et Pinel.

(71) Cf. ce que Pinel dit de Pussin et de sa femme, dont il fait ses adjoints à la Salpêtrière (SEMELAIGNE, Aliénistes et philanthropes, Appendice, p. 502).

(72) PINEL, loc. cit., pp. 292-293.

(73) S. TUKE, loc. cit., pp. 110-111.

(74) Ibid., p.115.

المنتظمة للمرضى، والسلطة التي كان يمارسها في الدار والتي كانت تميزه عن باقي الحراس.

هناك اعتقاد يقول إن توك وبينال قد فتحا المارستان على المعرفة الطبية. لم يدخلا علما، ولكنهما أدخلا شخصية لا تستعير من سلطات هذه المعرفة سوى القناع، أو على الأكثر، مبررات هذه السلطات. إن هذه السلطات هي بطبيعتها من نظام أخلاقي واجتماعي، فهي متجذرة في قصور المجنون، لا لأنه كان على علم بهذا القصور، بل لأنه كان يتحكم فيه، وما يشكل عند التيار الوضعي صورة الموضوعية ليس الوجه الآخر للعملة، أي سقوط هذه السيطرة. «إنه لأمر هام أن تكسب ثقة هؤلاء المعوقين، وتستثير فيهم مشاعر الاحترام والطاعة، وهو أمر لا يمكن أن يكون سوى ثمرة التفوق في التمييز والتربية المميزة والكرامة في النبرة وطريقة التعامل. إن الحمق والجهل وغياب المبادئ، مضافا إليها خشونة استبدادية، يمكن أن تستثير الخوف، ولكنها لا تثير سوى الاحتقار. إن حارسا في دار الحمقى له سلطة على نزلائها، يوجه وينظم سلوكياتهم وفق هواه، يجب أن يكون إذن متميزا بطابع صارم، وفي حوزته أداة سلطوية تفرض بالقوة. يجب ألا يهدد كثيرا، بل ينفذ تهديداته، وإذا شق أحدهم عصا الطاعة، فيجب أن يكون العقاب فوريا»[75]. فلم يكن بمقدور الطبيب أن يمارس سلطته المطلقة على عالم المارستان إلا لأنه كان، منذ البداية، أبا وقاضيا وعائلة وقانونا. ولا تقوم ممارسته الطبية، منذ مدة، سوى بشرح الطقوس القديمة للنظام والسلطة والعقاب. وقد اعترف بينال أن بإمكان الطبيب أن يعالج، خارج الطرق العلاجية الحديثة، إنه يستعين بتلك الوجوه التي لا يمكن أن تندثر.

ويحيل على حالة فتاة في السابعة عشرة من عمرها، تربت «في جو مفعم بالتسامح»، وأصابها «هذيان مليء بالفرح والابتهاج دون أن يعرف أحد سبب ذلك»، وعولجت في المستشفى بأكبر قدر من الرقة، ولكنها حافظت دائما على «سلوك متكبر»، وهو أمر مرفوض في المارستان، وكانت «تتحدث عن أبويها بمرارة». واتخذ قرار بإخضاعها لنظام سلطوي قاس، «ومن أجل ترويض عنادها، اختار الحارس فرصة الحمام، وتحدث بعنف عن الأشخاص غير الأسوياء الذين يتجرؤون ويتمردون على أوامر آبائهم وينكرون سلطتهم. وحذر الفتاة بأنها ستعامل بدءا من اليوم بمنتهى القسوة التي تستحقها لأنها تقف، هي نفسها، في وجه شفائها، وتتستر، بعناد لا يحتمل، على السبب الأصلي لمرضها».

(75) HASLAM, Observations on insanity with practical remarks on this disease, Londres, 1798, cité par PINEL, loc. cit., pp.253-254.

فمن خلال هذه الصرامة وهذا التهديد أحست المريضة «بحرج شديد. . . واعترفت بأخطائها وأسرت لهم بأنها انساقت وراء الضلال، وفقدت عقلها نتيجة ميلها إلى قلب لم يبادلها نفس الإحساس، وذكرت موضوع ذلك». وبعد هذا الاعتراف الأول أصبح الشفاء سهلا، «لقد حدث تغيير مساعد. . . . لقد تخففت من العبء، وعبرت عن امتنانها للحارس الذي أوقف تلك القلاقل الدائمة داخلها، وأعاد لقلبها الهدوء والطمأنينة». فكل ما في هذه الحكاية يمكن أن يكتب بلغة التحليل النفسي. هذا مع العلم أن الشخصية الطبية، حسب بينال، يجب أن تتصرف لا انطلاقا من تحديد موضوعي للمرض أو انطلاقا من تشخيص تصنيفي، وإنما استنادا إلى مظاهر الرفعة حيث تثوي أسرار العائلة والسلطة والعقاب والحب. فمن خلال الاستعانة بهذه العناصر، ومن خلال التزيي بقناع الأب والمحق للحق يستطيع الطبيب، عبر سبل مختصرة، تترك جانبا أهليته الطبية، أن يصبح أداة تكاد تكون سحرية للشفاء، ويصبح صانع معجزات. فيكفي أن ينظر ويتكلم لكي تبدو الأخطاء الخفية، ولكي تتلاشى التخمينات اللامعقولة، وينصاع الجنون للعقل. إن حضوره وكلامه لهما سلطة قادرة على فك رموز الاستلاب، الذي يكتشف فجأة الخطأ ويستعيد النظام والأخلاق.

إنها لمفارقة غريبة أن نعاين الممارسة الطبية تلج هذا الميدان غير المؤكد الشبيه بميدان المعجزات في اللحظة التي كانت تحاول فيه المعرفة الخاصة بالأمراض العقلية اتخاذ معنى وضعيا. فمن جهة ابتعد الجنون عن حقل موضوعي اختفت فيه تهديدات اللاعقل، ولكن في هذه اللحظة ذاتها كان المجنون يرغب في تشكيل ما يشبه الزوج، وضمن وحدة لا انفصال فيها، مع الطبيب حيث تتوثق الروابط من خلال انتماءات قديمة. إن الحياة في المارستان كما أسسها توك وبينال مكنت من ميلاد هذه البنية الرقيقة التي ستكون الخلية الأساسية للجنون - بنية تشكل ما يشبه الميكروكوزم تتجسد فيها رمزيا البنيات الكبيرة المكثفة للمجتمع البورجوازي وقيمه: العلاقة بين العائلة والأبناء حول ثيمة السلطة الأبوية، العلاقة بين الجريمة والعقاب، حول ثيمة العدالة الفورية، العلاقة بين الجنون والفوضى حول ثيمة النظام الاجتماعي والأخلاقي. ومن هذه الأمور سيستمد الطبيب سلطته في الشفاء، في حدود أن المريض، من خلال ارتباطات قديمة ومتعددة، يجد نفسه مستلبا بشكل سابق داخل الطبيب، فداخل الزوج طبيب/ مريض، يكون للطبيب سلطة تكاد تكون معجزة على الشفاء.

ولم يكن لهذه السلطة، في زمن توك وبينال، أي بعد خارق، لقد كانت تجد تفسيرها والبرهنة عليها من خلال فعالية السلوك الأخلاقي فقط. إنها لم تكن أغرب من سلطة طبيب القرن 18 الذي كان يشعشع السوائل أو يمدد الألياف. ولكن سرعان ما سيفلت

معنى هذه الممارسة الأخلاقية من بين يدي الطبيب، في حدود أنه كان يضع معرفته ضمن معايير التيار الوضعي: فمع بداية القرن 19، لم يكن الطبيب المختص في الأمراض العقلية يعرف ما هي طبيعة السلطة التي ورثها عن المصلحين الكبار، هذه السلطة التي تبدو له فعاليتها غريبة عن الفكرة التي كان يملكها عن المرض العقلي، وغريبة عن ممارسة كل الأطباء الآخرين.

إن هذه الممارسة الخاصة بالطب العقلي البالغة الغرابة، التي أصبحت غامضة عند الذين يمارسونها أنفسهم، كانت مسئولة عن الوضعية الغريبة للمجنون داخل العالم الطبي. أولا لأن طب الذهن، ولأول مرة في تاريخ العلم الغربي، سيستقل بذاته استقلالا يكاد يكون كليا: فمنذ اليونان، لم يكن الطب العقلي سوى فرع من الطب، ولقد رأينا كيف أن ويليس يدرس الجنون ضمن خانة «أمراض الرأس»، وسيصبح الطب العقلي بعد بينال وتوك، طبا من نوع خاص: إن أشد الناس قولا بضرورة التعرف على أصل الجنون يوجد في الأسباب العضوية أو في الاستعدادات الوراثية، لن يفلت من هذا الأسلوب. بل لن يستطيع ذلك، لأن هذا الأسلوب الخاص - مع وجود سلطة أخلاقية لا تزداد إلا غموضا- سيكون هو مصدر تأنيب ضمير. سينعزلون داخل تيار وضعي ويحسون داخله أن ممارستهم تفلت من بين أيديهم يوما بعد يوم.

وبقدر ما كانت الوضعية تفرض نفسها على الطب، والطب العقلي خاصة، كانت هذه الممارسة تزدادا غموضا، وتزداد سلطة الطب العقلي إعجازا، ويزداد الزوج طبيب-مريض انغراسا في عالم غريب. فقد أصبح الطبيب، في تصور المريض كائنا معجزا، فسلطته التي كان يستمدها من النظام والأخلاق والعائلة، يبدو أنه يستمدها اليوم من ذاته، باعتباره طبيبا يؤمن الناس أنه مالكا لهذه السلطات. وبينما كان بينال، مع توك، يؤكد أن فعل الطبيب الأخلاقي لم يكن مرتبطا بأهلية علمية، فإن الناس يعتقدون الآن، وأولهم المريض، أن من خفايا العلم، ومن بعض الأسرار، التي تكاد تكون ذات صبغة خلقية، ومن المعرفة، استمد سلطته على فك رموز الاستلاب. وسيقبل المريض، يوما بعد يوم، هذا الاستسلام بين يدي الطبيب، الذي هو في الوقت ذاته استسلام إلهي وشيطاني، فهو خارج الطاقة الإنسانية. وسيُستلب في ذاته أكثر فأكثر، ليقبل دفعة واحدة وبشكل مسبق بكل أوهامه، ويخضع منذ الوهلة الأولى لإرادة كان يحس بها باعتبارها سحرية، ولعلم كان يفترض أنه سابق على العلم ومن طبيعة إلهية، ليصبح في نهاية الأمر المثال المضايف والتام لهذه السلطات التي يسقطها على الطبيب، سيصبح موضوعا خالصا دون مقاومة سوي سكونه، مستعدا أن يكون بالضبط تلك الهستيريا التي كان شاركو Charcot يمجد فيها السلطة العجائبية للطبيب. فإذا أردنا أن نحلل البنيات العميقة للموضوعية داخل الممارسة الطبعقلية

في القرن 19 من بينال إلى فرويد[76]، يجب بالضبط تبين أن هذه الموضوعية هي تشييء من طبيعة سحرية، لم يكن بإمكانه أن يتحقق إلا بتواطؤ مع المريض نفسه، وانطلاقا من ممارسة أخلاقية شفافة وواضحة منذ المنطلق. ولكن تم نسيان ذلك شيئا فشيئا، بقدر ما كانت الوضعية تفرض أساطير موضوعيتها العلمية. إنها ممارسة تم نسيانها في أصولها ومعناها، ولكنها ما تزال مستعملة وحاضرة. فما نسيمه الممارسة الطبعقلية هي تكتيك أخلاقي معاصر لنهاية القرن 18 وحوفظ عليه في طقوس الحياة المارستانية، وغطته أساطير الوضعية.

ولكن إذا كان الطبيب قد أصبح بسرعة خالق معجزات في نظر المريض، فإنه في نظر نفسه، كطبيب وضعي، لا يمكنه أن يكون كذلك. فهذه السلطة الغامضة التي لم يعد يعرف مصدرها، ولا يستطيع معرفة سر تواطؤ المريض معه، ولا يقبل الاعتراف بالقوى القديمة التي نبع منها، يجب أن تمنحه وضعا خاصا. وبما أن لا وجود لشيء في المعرفة الوضعية يمكن أن يبرر تحولا من هذا النوع للإرادة أو عمليات تتم عن بعد، فسرعان ما ستأتي اللحظة التي سيصبح فيها الجنون ذاته مسؤولا عن هذه الحالات الشاذة. فهذا الشفاء الذي يفتقد لأي سند، والذي يجب أن نعترف أنه ليس شفاء مزيفا، سيصبح الشفاء الحقيقي لأمراض مزيفة. فالجنون لم يكن ما كنا نعتقد ولا ما كان يدعيه، لقد كان أقل من نفسه بكثير: إنه مجموعة من القناعات والخدع. إن بتياسية (pithiatisme)[*] بابينسكي Babinski تلوح في الأفق. ومن خلال ارتكاس غريب، يعود الفكر ما يقرب من قرنين إلى الوراء، إلى الفترة التي كانت فيها الحدود بين الجنون وبين الجنون المزيف، والتظاهر بالجنون، غير محددة بدقة- انتماء غامض إلى الخطأ يجمع بينها. بل إلى ما هو أبعد من ذلك، فقد قام الفكر الطبي بعملية مقارنة تردد الفكر الغربي في كليته، منذ الفكر اليوناني، في القيام بها: مقارنة الجنون بالجنون - أي المقارنة بين المفهوم الطبي والمفهوم النقدي للجنون. ففي نهاية القرن 19، كانت هناك، في فكر معاصري بابنسكي، الفرضية المدهشة التي لم يجرؤ أي فكر طبي على صياغتها: الجنون في نهاية الأمر ليس سوى جنون.

وهكذا، وبينما كان المصاب بمرض عقلي مستلب كلية في الشخصية الواقعية لطبيبه، فإن الطبيب كان ينشر حقيقة المرض العقلي في المفهوم النقدي للجنون. بحيث لن يظل هناك، خارج الأشكال الفارغة للفكر الوضعي، سوى واقع واحد: الزوج طبيب-مريض

---

(76) Ces structures persistent toujours dans la psychiatrie non psychanalytique, et par bien des côtés encore dans la psychanalyse elle-même.

(*) بتياسيا pithiatisme: مجموع الاضطرابات العصبية التي تشفى بالإيحاء والإقناع.

تُختصر فيه وتقام وتتلاشى كل أشكال الاستلاب. ولهذا السبب فإن الطب العقلي للقرن 19 بأكمله يسير في اتجاه فرويد، الطبيب الأول الذي قبل بجدية حقيقة الزوج الطبيب-المريض، وهو الذي رضي ألا ينفصل عنه بنظرته ولا بحثه، هو الذي لم يرغب في إخفائه في نظرية طبعقلية منسجمة إلى حد ما فيما تبقى من المعرفة الطبية. ولقد كان هو أول من اتبع ذلك بصرامة من خلال كامل نتائجها. لقد كشف فرويد عن خدع كل البنيات المارستانية: لقد قضى على الصمت والنظرة، ومحا تعرف الجنون على نفسه في مرآة فرجته، وأسكت محافل الإدانة. ولكنه في المقابل استغل البنية التي تغطي الشخصية الطبية، لقد ضخم من خصائصها الإعجازية ومنح سلطتها الكبيرة وضعا إلهيا. لقد نقل إليها، في هذا الحضور وحده المختبئ وراء المريض وفوقه، وضمن غياب هو في الوقت ذاته حضور كلي، كل السلطات التي أصبحت موزعة في الوجود الجماعي للمارستان، لقد جعل منها نظرة مطلقة، والصمت الخالص المكبوت والقاضي الذي يعاقب ويجزي ضمن محاكمة لا تصل إلى حدود اللغة، لقد جعل منه المرآة التي من خلالها يحتضن نفسه وينفصل عنها ضمن حركة تكاد تكون ساكنة.

لقد قام فرويد بوضع كل البنيات التي أعدها بينال وتوك في الحجز بين يدي الطبيب. لقد خلص المريض من هذا الوجود المارستاني الذي وضعه داخله «المحرران»، ولكنه لم يخلصه مما كان يشكل أساس هذا الوجود، لقد قام بتجميع سلطاته، ومددها إلى الحد الأقصى، ووضعها بين يدي الطبيب، لقد خلق الوضعية التي يجسدها التحليل النفسي حيث أصبح الاستلاب، من خلال قطيعة بالغة الذكاء، غير مستلب، لأنه أصبح، داخل الطبيب، ذاتا.

إن الطبيب باعتباره صورة مستلِبة سيظل هو مفتاح التحليل النفسي. ربما لأنه لم يقض على تلك البنية النهائية وجذب إليها كل البنيات الأخرى التي لا يستطيع التحليل النفسي، ولن يستطيع سماع صوت اللاعقل ولا فك رموز علامات المجنون من أجلها. فبإمكان التحليل النفسي أن يفك بعض أشكال الجنون، ولكنه سيظل غريبا عن العمل المستقل للاعقل. إنه لا يستطيع تحرير ولا تسجيل ما هو أساسي في هذا العمل، والأدهى من ذلك لا يستطيع شرحه.

فمنذ نهاية القرن 18 لم تعد حياة اللاعقل تكشف عن نفسها إلا من خلال التجسد في أعمال كأعمال هولدرلين ونيرفال ونيتشه أو أرتو، وهي أعمال لا يمكن اختزالها في هذه الاستلابات التي تشفي وتقاوم من خلال قوتها الخاصة ذلك الاعتقال الكبير الذي يطلق عليه عادة، من خلال قلب للمعنى، تحرير المستلبين على يد بينال أو توك.

الفصل الخامس

الدائرة الأنتروبولوجية

الخاتمة ليست واردة. إن عملي بينال وتوك لا يشكلان نقطة الوصول. إنهما يجسدان فقط بناء جديدا تختفي أصوله في الاختلال الملازم للتجربة الكلاسيكية مع الجنون، والأمر يتعلق بوجه جديد بشكل مفاجئ.

لقد كانت حرية المجنون، تلك التي اعتقد بينال وتوك أنهما منحاها للمجنون، جزءا من وجوده منذ مدة طويلة. لذا فإنها بالتأكيد لم تُعط ولم تمنح من خلال أية حركة وضعية. فقد كانت منتشرة بغموض في ممارسات ومفاهيم، باعتبارها حقيقة ممكنة ومتطلبات غير محددة، حول ما قيل وما فُكر فيه أو أنجز حول المجنون، إنها حضور عنيد ومتملص باستمرار.

ومع ذلك ألم تكن هذه الحرية وثيقة الصلة بمقولة الجنون ذاتها، إذا أردنا الدفع بها إلى نهاياتها القصوى؟ ألم تكن مرتبطة، بالضرورة، بتلك البنية الكبيرة التي تقود من تجاوزات هوى متواطئ باستمرار مع نفسه، إلى المنطق الدقيق للهذيان؟ فكيف يمكن أن نرفض الاعتراف بشيء يجسد الحرية، عبر هذا التأكيد الذي يصنع الجنون، عبر تحويله لصورة الحلم إلى لاكينونة الخطأ؟ فالجنون، في عمقه، لم يكن ممكنا إلا في حدود وجود مناخ ملائم وفضاء للعب يبيح للذات أن تتحدث هي ذاتها لغة جنونها الخاص، وأن تتشكل باعتبارها ذاتا مجنونة. إنها حرية أساسية تلك التي يتمتع بها المجنون، ولقد أطلق عليها سوفاج، من خلال سذاجة توتولوجية خصبة بشكل رائع: «الجهد البسيط الذي نبذله بحثا عن الحقيقة دعما لأحكامنا»[1].

وما مصير تلك الحرية التي كان الحجز يؤكد وجودها من خلال القضاء عليها؟ إنه، وهو يحرر الفرد من الأعباء الكثيرة ومن نتائج مسؤوليته، لا يضعه في وسط محايد حيث

---

(1) BOISSIER DE SAUVAGES, Nosologie méthodique, VII, p. 4.

كل شيء يخضع لمساواة في رتابة نفس الحتمية، رغم ضرورة القيام بذلك. صحيح أن الحجز كان يتم من أجل تفادي المحاكمة: ولكنه كان يتم في عالم يتحدث عن الشر والعقاب والانحلال وغياب الأخلاق والتوبة والإصلاح. إنه عالم تحوم الحرية تحت ظلاله.

لقد جرب الأطباء أنفسهم هذه الحرية، فاكتشفوا، وهم يفتحون لأول مرة حوارا مع الأحمق في العالم المختلط من الصور الجسدية والأساطير العضوية، الحضور الغامض للخطأ مبثوثا في ميكانيزمات عدة: الهوى والخلل والعطالة وحياة الرخاء في المدينة، والقراءات التافهة، والخيال المفرط والحساسية الميالة إلى الإثارة أو القلقة من مصيرها، إنها لعب كثيرة وخطيرة للحرية حيث العقل قد يخاطر بنفسه وينساق وراء الجنون.

إنها حرية عنيدة وهشة في الوقت ذاته. إنها تلوح دائما في أفق الجنون، ولكنها تختفي بمجرد ما نحاول الإمساك بها. فهي ليست حاضرة وممكنة إلا في شكل تلاشي وشيك. إنها تلوح في المناطق القصوى حيث يستطيع الجنون الحديث عن نفسه، لكي لا تظهر بعد ذلك، ذلك أنه بمجرد ما تسلط عليها النظرات، لن تظهر إلا باعتبارها رهينة ومكرهة ومقلصة. إن حرية المجنون لا تكون إلا في هذه اللحظة، في هذه المسافة غير المدركة التي تجعله حرا في التخلي عن حريته والتقيد بجنونه. إنها هنا، فقط في هذه النقطة المحتملة لاختيار حيث نقرر «أن نكون عاجزين عن استعمال حريتنا وتصحيح أخطائنا»[2]. وبعدها لن تكون سوى إوالية للجسد، وتسلسل لاستيهامات وضرورة هذيان. ومع ذلك، لم يتردد، القديس سان فانسان دو بول الذي يفترض بشكل غامض هذه الحرية في حالة الحجز ذاته، في تأكيد الاختلاف بين المنحلين المسؤولين «أبناء الألم... إنهم خزي ودمار لمنازلهم»، وبين المجانين «الجديرين حقا بالمواساة... إنهم مسلوبو الإرادة ولا يملكون لا قدرة على الحكم ولا حرية»[3]. إن الحرية التي تستند إليها إمكانية الجنون الكلاسيكي تختنق في هذا الجنون ذاته، وتسقط فيما يكشف بشكل فظيع عن تناقضاتها.

يجب أن يكون هذا مفارقة هذه الحرية المكونة: ما يجعل المجنون مجنونا، أي ما يجعل من الجنون أمرا لم يحدث بعد، ويمكن أيضا أن تتواصل مع اللاجنون. فمنذ البدء يفلت المجنون من نفسه ومن حقيقته كمجنون، لكي يصبح، في منطقة ليست لا حقيقة ولا براءة، عرضة للخطأ والجريمة أو الكوميديا. إن هذه الحرية التي دفعته، في لحظة بالغة الأصالة والغموض وصعبة التحديد، منذ البدايات الأولى للفصل، إلى التخلي عن

(2) Ibid.

(3) ABELLY, Vie de saint Vincent de Paul, Paris, 1813, II, chap. XIII.

الحقيقة، دون أن يعني ذلك أنه ليس أسيرا أبديا لحقيقته. فهو ليس مجنونا إلا في حدود أن جنونه لا يستنفد في حقيقته كمجنون. ولهذا السبب، فإن الجنون في التجربة الكلاسيكية، يمكن أن يكون في الوقت ذاته مجرما إلى حد ما، ومخادعا إلى حد ما، ولا أخلاقيا إلى حد ما، وعقلا إلى حد ما أيضا. إن الأمر لا يتعلق هنا بخلط في الفكر، أو ببلورة غير ناضجة، إنه الأثر المنطقي لبنية بالغة الانسجام: إن الجنون ليس ممكنا إلا في اللحظة البعيدة جدا، ولكنها لحظة أساسية يخرج فيها من نفسه داخل الفضاء الحر للاحقيقته، لكي يتشكل، على إثر ذلك، باعتباره حقيقة.

فمن خلال هذه النقطة بالضبط، تتسرب العملية التي قام بها بينال وتوك، إلى التجربة الكلاسيكية. فهذه الحرية، وهي أفق ثابت للمفاهيم والممارسات، تتطلب ما يختفي من تلقاء ذاته ويندثر من خلال حركته، إن هذه الحرية الغامضة التي كانت في قلب وجود المجنون، ها هم ينادون بها الآن مجسدة في الوقائع، باعتبارها إطارا للحياة الواقعية، وباعتبارها عنصرا ضروريا لظهور حقيقة المجنون. هناك محاولة للقبض عليها ضمن بنية موضوعية. ولكن، وفي اللحظة التي نعتقد أننا أمسكنا بها وأكدنا وجودها وتثمينها، فإننا لن نجني سوى سخرية التناقضات:

- نترك المجال لحرية المجنون تمارس لعبتها، ولكن ضمن فضاء بالغ الانغلاق والصلابة، وأقل حرية من فضاء الحجز الذي كان غير محدد المعالم بدقة.

- لقد حُرر المجنون من قرابته مع الجريمة والشر، ولكن لكي يُحبس ضمن ميكانيزمات صارمة لحتمية ما. فهو ليس بريئا إلا في مطلق انعدام الحرية.

- لقد فُكت قيوده التي كانت تمنعه من ممارسة الإرادة، ولكنه جُرد من تلك الإرادة ذاتها، التي استلبت ووضعت بين يدي الطبيب.

وبدءا من الآن، سيتمتع المجنون بحرية تامة، ولكنه سيكون مقصيا من الحرية أيضا. لقد كان في السابق حرا في اللحظة الثابتة حيث يبدأ في فقدان حريته، أما الآن، فإنه حر في الفضاء الفسح الذي فقد فيه حريته.

فما وقع في نهاية القرن 18 لا يتعلق بتحرير للمجانين، بل بمنح بعد موضوعي لمفهوم حريتهم. بعد موضوعي له ثلاث نتائج.

أولا حين نتحدث الآن عن الجنون، فالأمر يتعلق حقا بالحرية. لا يتعلق بحرية تلوح في أفق الممكن، بل بحرية تتم مطاردتها في الأشياء ومن خلال الإواليات. فعندما نتأمل الجنون، وحتى في التحاليل الطبية التي خضع لها، لم يكن هناك حديث عن الخطأ واللاكينونة، بل حديث عن الحرية في تحديداتها الواقعية، الرغبة والإرادة والحتمية

والمسؤولية والأوتوماتيكية والعفوية. إن جنون القرن 19، من إسكيرول إلى جانيت، ومن راي إلى فرويد أو توك أو جاكسون، سيحكي دون كلل مغامرات الحرية. إن ليل المجنون الحديث، ليس هو ليل الحلم حيث تصعد وتتوهج الحقيقة المزيفة للصور، إنها ليلة تحمل معها رغبات مستحيلة وإرادة متوحشة، وهي رغبات لا تتمتع في الطبيعة بالقدر الكافي من الحرية.

وباعتبار موضوعيتها، فإن هذه الحرية تجد نفسها، على مستوى الوقائع، موزعة بدقة على حتمية تنفيها كلية، وعلى ذنب محدد يمجدها. إن الموقف المتردد للفكر الكلاسيكي حول العلاقة بين الخطأ والجنون، سينتهي الآن وسيتم الفصل بينهما، وسيحاول الطب العقلي للقرن 19 في الوقت ذاته البحث عن الكلية الحتمية، وعن تحديد النقطة التي من خلالها يمكن تسريب الذنب. فالنقاشات حول الجنون المجرم وأوهام الشلل العام والثيمة الكبرى للتحلل، ونقد الظواهر الهستيرية، كل هذه الموضوعات التي كانت تحرك البحث الطبي من إسكيرول إلى فرويد تجد سندها في هذا المجهود المزدوج. إن مجنون القرن 19 سيكون مجبرا ومجرما، إن لاحريته مفعمة بالأخطاء التي من خلالها كان المجنون الكلاسيكي يتخلص من نفسه.

سيجد المجنون نفسه، وقد تحرر، في مواجهة مباشرة مع نفسه، أي أنه لن يستطيع التخلص من حقيقته الخاصة، لقد قذف به داخلها وهي التي تصادره الآن كلية. لقد كانت الحرية الكلاسيكية تضع المجنون في علاقته بجنونه، وهي علاقة غامضة وغير قارة، ومتحللة باستمرار، ولكنها تمنع المجنون من أن يقوم مع الجنون أكثر من بشيء واحد ووحيد. فالحرية التي فرضها توك وبينال على المجنون كانت تحاصره داخل حقيقة للجنون لا يمكنه التخلص منها إلا سلبيا إذا تحرر من جنونه. حينها لم يعد الجنون يشير إلى رابط ما للإنسان مع الحقيقة، رابط يقتضي دائما، على الأقل بشكل صامت، وجود الحرية، إنه يشير إلى رابط يخص الإنسان في علاقته بحقيقته. ففي حالة الجنون يسقط الإنسان داخل حقيقته: وهي طريقة في أن يكون حقيقيا كلية، وأيضا طريقة في افتقاد هذه الحقيقة. إن الجنون لم يعد يتحدث عن اللاكينونة، بل عن كينونة الإنسان ضمن مضمون هويته وفي نسيان هذا المضمون. وبينما كان في السابق غريبا في علاقته بالكينونة، فهو إنسان العدم والوهم والجنون (خال من اللاكينونة وتجل مفارق لهذا الفراغ)، ها هو الآن محاصر في حقيقته الخاصة، وتبعا لذلك بعيد عنها، مستلب وغريب عن نفسه.

إن الجنون يتحدث الآن لغة أنتروبولوجية: إنها لغة تستهدف في الوقت ذاته، من خلال غموض منه كانت تستمد سلطاتها المقلقة لدى العصر الحديث، حقيقة الإنسان وفقدان هذه الحقيقة، وتبعا لذلك، حقيقة هذه الحقيقة.

إنها لغة صعبة: لغة غنية بالوعود، وساخرة في اختزالها. إنها لغة الجنون، لغة تظهر لأول مرة منذ عصر النهضة. فلنستمع إلى كلماتها الأولى.

* * *

ينتمي الجنون الكلاسيكي إلى مناطق الصمت. فمنذ مدة طويلة سكتت تلك اللغة التي كانت تتغنى بفضائله من تلقاء ذاتها واستنادا إلى ذاتها. إن نصوص القرنين 17و18 التي تتناول الجنون كثيرة دون شك: ولكن الجنون يُحال عليه هنا كمثال، وعلى سبيل الحالة المرضية. أو لأنه يوضح الحقيقة الغامضة للخطأ، لقد تم التعامل معه باعتباره وسيطا في بعده السلبي، لأنه يشكل حجة معاكسة لفحوى العقل في بعده الإيجابي. فمعناه ليس جليا إلا عند الطبيب أو الفيلسوف، أي عند هؤلاء القادرين على التعرف على طبيعته العميقة والتحكم فيه من خلال لاكينونته وتجاوزها نحو الحقيقة. فالجنون في ذاته هو شيء أخرس: لا وجود في العصر الكلاسيكي لأدب خاص بالجنون، والسبب في ذلك غياب لغة خاصة بالجنون، أي إمكانية حديثه عن نفسه من خلال لغة حقيقية. لقد كانت اللغة السرية للهذيان معروفة، وقد كانت هناك خطابات حقيقية حوله. ولكنها لم تكن قادرة، استنادا إلى حق أصلي وخاصية ذاتية، على القيام بتركيب بين لغتها وحقيقتها. إن حقيقة الجنون لا يمكن إلا أن تكون مغلفة في خطاب ظل خارج هذا الجنون. ولكن ماذا «إنهم مجانين»... فديكارت من خلال حركته نحو الحقيقة يجعل غنائية اللاعقل أمرا مستحيلا.

ولكن ما كان يحيل عليه «قريب رامو» وما جاء بعده كتقليعة أدبية، هو الظهور الجديد للجنون في ميدان اللغة. لغة سُمح له بالتحدث داخلها بضمير المتكلم والإعلان عن شيء له علاقة أساسية مع الحقيقة، ضمن كلام كثير وعبثي، ومن خلال نحو لا معقول ومليء بالتناقضات. لقد بدأ الآن هذا الرابط يستقل بذاته وينخرط كلية في تطوره الخطابي. فما كان يقوله الجنون عن نفسه يعد، في فكر وشعر بداية القرن 19، شبيها بما يقوله الحلم أيضا من خلال صوره المتنافرة: حقيقة عن الإنسان بالغة القدم وبالغة القرب وصامتة جدا ومهددة، حقيقة فوق كل الحقائق وأقرب الحقائق من الولادة والذاتية، وأكثرها انتشارا في الأشياء، حقيقة هي التراجع العميق لفردية الإنسان والشكل البدئي للكوسموس: «إن الذهن هو الذي يحلم في اللحظة التي يهبط فيها إلى المادة، وهو المادة في اللحظة التي ترتفع فيه إلى أن تصل إلى الذهن... إن الحلم هو الكشف عن جوهر الإنسان، هو السيرورة الأشد خصوصية وأكثرها حميمية في الحياة»[4]. وهكذا تترابط داخل الخطاب المشترك بين الحلم

---

(4) TROXLER, Blicke in Wesen de Menschen, cité in BEGUIN, L'âme romantique et le rêve, Paris, 1939, p. 93.

والهذيان إمكانية غنائية للرغبة، وإمكانية شعر للعالم، ذلك أن الجنون والحلم هما، في الوقت ذاته، لحظة الذاتية القصوى ولحظة الموضوعية الساخرة، وليس هناك من تناقض: فشعر القلب، في العزلة النهائية، الحانق على غنائيته، يصبح، من خلال عودة مباشرة، النشيد الأصلي للأشياء، ويستعيد العالم أصواته، هو الذي كان صامتا لمدة طويلة أمام صخب القلب: «أسائل النجوم فتصمت، أسائل النهار والليل ولا يجيبان. وتنبعث من داخلي، عندما أسائل نفسي. . أحلام غير مفهومة»[5].

إن خصوصية لغة الجنون في الشعر الرومانسي، هي أنها لغة الغاية النهائية، والبداية المطلقة: نهاية الإنسان الغارق في الليل، واكتشاف نور في نهاية هذا الليل، هو نور الأشياء في لحظة بدايتها الأولى، «إنه قبو واسع يتسلل إليه الضوء شيئا فشيئا لتنبعث من الظل والليل وجوه شاحبة ثابتة بوقار، وتسكن في اليمبوس[*]، ثم تتشكل اللوحة لينتشر ضوء جديد»[6]. إن الجنون يتحدث لغة العودة الكبيرة: ليس العودة الملحمية للمغامرات الكبيرة في المسار اللانهائي لسبل الواقع التي لا تنتهي، إنها عودة الغنائية، من خلال لمعان لحظي، تقوم، دفعة واحدة، بإنضاج زوبعة النهاية، وتنيرها وتعمل على تهدئتها ضمن الأصل المستعاد. «الثالثة عشرة تعود، إنها ليست سوى الأولى»[**]. تلك هي سلطة الجنون: الإعلان عن ذلك السر اللامعقول للإنسان الذي ليس سوى نقطة سقوطه النهائي وأول صباح في حياته، وسينتهي مساؤه عند ضوئه الأكثر شبابا، فالنهاية فيه بداية جديدة.

وفي الجانب الآخر من الصمت الكلاسيكي الطويل، يستعيد الجنون لغته. ولكنها لغة تحمل دلالات أخرى. لقد نسيت الخطابات التراجيدية القديمة لعصر النهضة، حيث كان الحديث عن تمزق العالم وعن نهاية الكون وعن الإنسان الذي بلعته الحيوانية. إن لغة الجنون هذه تولد من جديد، ولكنها تولد باعتبارها توهجا غنائيا: لقد اكتُشف أن داخل الإنسان هو خارجه أيضا، وأن الحد الأقصى للذاتية يتماهى مع الافتتان المباشر بالموضوع، وأن كل نهاية موعودة بالعودة العنيدة. لغة لا تظهر من خلالها صور غير مرئية للعالم، بل الحقائق السرية للإنسان.

فما تقوله الغنائية، يعلمنا إياه عناد الفكر الخطابي، وما نعرفه عن المجنون (في استقلال عن كل المكتسبات الممكنة في المضمون الموضوعي للمعارف العلمية) يتخذ دلالة جديدة. فالنظرة التي نملكها عن المجنون - وهي التجربة الملموسة التي تتبلور

---

(5) HOLDERLIN, Hyperion (cite ibid., p. 162.)

(*) اليمبوس les limbes

(6) NERVAL, Aurélia, Paris, 1927, p. 25.

(**) عبارة استعارها المؤلف من نيرفال في Nerval, les Chimères: Artémis

انطلاقا منها التجربة الطبية أو الفلسفية - لا يمكن أن تكون هي نفس النظرة. ففي فترة زيارات بيساتر وبدلام Bedlam كان قياس المسافة التي تفصل حقيقة الإنسان عن حيوانيته، وهو قياس خارجي، يتم من خلال النظر إلى المجنون. أما الآن، فيُنظر إليه بحياد وافتتان في الوقت ذاته. يُنظر إليه بكثير من الحياد، فستُكتشف حقائق عميقة حول الإنسان، أشكاله النائمة التي تولد فيها حقيقته. وبكثير من الافتتان لأنه لا يمكن أن التعرف عليه دون أن التعرف على الذات، دون أن تُسمع نفس الأصوات ونفس القوى تصعد ونفس الأنوار الغريبة تعلو داخل الذات. إن هذه النظرة، التي يمكنها أن تعد نفسها بفرجة لحقيقة، أصبحت أخيرا عارية من الإنسان (وعن هذه الحقيقة يتحدث كابانيس بخصوص مارستان مثالي)، ولا يمكنها الآن تجنب تأمل وقاحة هي وقاحتها الخاصة. إنها لا ترى دون أن ترى. والمجنون على إثر ذلك يضاعف من سلطة جاذبيته وافتتانه، إنه يحمل حقيقة أكبر من حقائقه الخاصة. يقول سيبريان Cyprien بطل هوفمان «أعتقد أنه من خلال المظاهر غير السوية، تمكننا الطبيعة من إلقاء نظرة على هاوياتها الرهيبة، ومن قلب ذلك الهلع الذي شدني مرارا إلى تلك التجارة الغريبة مع المجانين، انبعثت مرارا حدوس وصور ومنحته حياة وقوة وانطلاقة فريدة»[7]. إن المجنون، من خلال حركة واحدة، يقدم نفسه كموضوع للمعرفة الممنوحة من خلال التحديدات الخارجية. وباعتباره ثيمة للتعرف، يستثمر فيه بالمقابل ثيمة تستحوذ عليه من خلال كل الألفة الماكرة لحقيقتهم.

إن الدراسة العلمية، على عكس التجربة الغنائية، لا تقبل بهذا الاعتراف. إنها تحمي نفسها منه من خلال تأكيدات لا تني تتصاعد مع الزمن، تقول بأن المجنون ليس سوى شيء، شيء طبي. فالمضمون المباشر لهذا الاعتراف، المنعكس على المظهر الخارجي للموضوعية، يتبعثر في شكل آلاف المتناقضات. ولكن علينا ألا ننخدع، فتحت جديتهم التأملية، تختفي علاقة الإنسان مع المجنون، ويختفي ذلك الوجه الغريب - الغريب منذ مدة - الذي يتخذ الآن خصائص مرآوية.

1 - إن المجنون يكشف عن الحقيقة الأولية للإنسان: إنه يختزله في رغباته البدائية، وميكانيزماته البسيطة، والتحديدات الضاغطة على جسده. إن الجنون هو شكل من أشكال الطفولة الكرونولوجية والاجتماعية والسيكولوجية والعضوية. «فكم هناك من تماثل بين فن التحكم في المستلبين وبين تربية الشباب»، هذا ما لاحظه بينال[8].

- إلا أن الجنون يكشف عن الحقيقة النهائية للإنسان: إنه يبين إلى أي حد قذفت به

---

(7) HOFFMANN, Cité par Béguin, loc. cit., p. 297.

(8) PINEL, cité sans référence in Sémelaigne : Ph. Pinel et son uvre. P. 106.

أهواؤه وحياة المجتمع وكل ما يبعده عن طبيعة بدائية لا تعرف الجنون. فالجنون مرتبط دائما بالحضارة وبأمراضها. «فحسب شهادة المسافرين، فإن المتوحشين ليسوا عرضه للفوضى التي تصيب الوظائف الفكرية»[9]. إن الجنون يبدأ مع شيخوخة العالم، وكل وجه يتخذه الجنون مع تتابع الأزمنة يتحدث عن شكل هذا الفساد وحقيقته.

2 - إن الجنون يمارس في الإنسان ما يشبه التقطيع اللازمني: إنه لا يجزئ الزمن، بل الفضاء، إنه لا يصعد ولا يهبط مسار حرية الإنسان، بل يكشف عن الانقطاع والانغماس في الحتمية الجسدية. ففيه ينتصر العضوي، الحقيقة الوحيدة للإنسان التي يمكن أن تكون موضوعية ومدركة علميا. إن الجنون هو «خلل يصيب الوظائف العصبية. . . والأجزاء العصبية هي مركز الجنون، تماما كما أن الرئتين مركز عسر التنفس، والمعدة هي مركز عسر الهضم»[10].

- إلا أن الجنون يتميز عن باقي أمرض الجسد من حيث كونه يكشف عن حقيقة لا تظهر من خلال هذه الأمراض: إنها تبرز عالما داخليا للغرائز السيئة، والفساد والآلام والعنف ظلت إلى حدود ذلك في حالة سبات. إنها تبرز عمقا يعطي لحرية الإنسان كامل معناها، هذا العمق المحين من خلال الجنون هو العدوانية في حالتها الوحشية. «إن الشر موجود في ذاته في القلب الذي يعد، باعتباره كيانا مباشرا، قلبا طبيعيا وأنانيا. إنها عبقرية الإنسان السيئة التي تسيطر على الجنون»[11]. ويقول هاينروث Heinroth بنفس المعنى إن الجنون هو الشر بعينه.

3 - إن براءة المجنون تضمنها كثافة وقوة ذلك المضمون السيكولوجي. فالمجنون المقيد بأهوائه، والمنساق وراء حرارة الرغبات والصور يصبح لامسؤولا. ولامسؤوليته هي تقدير طبي، وذلك في حدود أنها نتاج حتمية موضوعية. إن جنون فعل ما يقاس بعدد الأسباب التي حددته.

- إلا أن جنون فعل ما يُحكم عليه استنادا إلى حقيقة مفادها أن لا وجود لسبب يمكن أن يستنفده كلية. إن حقيقة الجنون توجد في حركة ذاتية بدون تسلسل، وكلما كان فعل ما خاليا من السبب، كان حظه في الولادة داخل حتمية الجنون وحده كبيرا. ذلك أن حقيقة الجنون هي في الإنسان حقيقة من لا سبب له وما لا يحدث إلا «من خلال تحديد عفوي وبلا أهمية وبلا سبب» كما كان يقول بينال.

---

(9) MATTHEY, loc. cit., p. 67.

(10) SPURZHEIM, Observations sur la folie, pp. 141-142.

(11) HEGEL, loc. cit., § 408 Zusatz.

4 - وبما أن الإنسان يكتشف في الجنون حقيقته، فإن العلاج يكون ممكنا انطلاقا من حقيقته ومن عمق جنونه. إن في غياب سبب للجنون سبب للعودة. وإذا بقي، في الموضوعية التعيسة حيث يضيع المجنون، سر ما، فإن هذا السر هو الذي يمكن من العلاج. وكما أن المرض ليس ضياعا للصحة، فإن الجنون ليس «فقدانا مجردا للعقل»، بل «تناقض دائم في العقل»، وتبعا لذلك «فإن التعامل الإنساني، أي المعقول والساهر على راحة للجنون. . .يفترض أن المريض عاقلا، ويجد في ذلك نقطة صلبة لكي يتعامل معه من هذه الزاوية»[12].

- إلا أن الحقيقة الإنسانية التي يكتشفها الجنون هي التناقض المباشر لما هي عليه الحقيقة الأخلاقية والاجتماعية للإنسان. فاللحظة البدئية في كل علاج ستكون إذن قمع تلك الحقيقة غير المقبولة، والقضاء على الشر الذي يسود فيها، ونسيان ذلك العنف وتلك الرغبات. إن شفاء المجنون موجود في عقل الآخر - فعقله الخاص ليس سوى حقيقة الجنون: «فليكن عقلكم قاعدة لسلوكهم. وتر واحد مازال يرن عندهم، هو وتر الرقة، فليكن عندكم ما يكفي من الشجاعة للعزف عليه»[13]. إن الإنسان لن يقول إذن حقيقة حقيقته إلا من خلال الشفاء الذي سيقوده من حقيقته المستلبة إلى حقيقة الإنسان: «إن المستلب الأشد عنفا والأكثر خطرا أصبح سبلا رقيقة ومصالحة، أصبح الإنسان الأكثر وداعة وجدير بأن يثير الاهتمام بسبب حساسية مؤثرة»[14].

إن هذه التناقضات المستعادة دون كلل، ستكون حاضرة طوال القرن 19 في دراسة الجنون. لقد كانت حاضرة في الكلية المباشر للتجربة الشعرية، وفي الاعتراف الغنائي بالجنون، لقد كانت هنا في الشكل غير القابل للتقسيم لثنائية متصالحة مع نفسها. لقد تم التعرف عليها منذ لحظاتها الأولى، وإن كان ذلك من خلال لحظة مختصرة للغة لم يتم تقاسمها بعد، ومن خلال عقدة للعالم وللرغبة، ومن خلال معنى ولامعنى، من خلال ليل النهاية والفجر البدائي. أما في التأمل العلمي، فالأمر مختلف، فلن تظهر هذه المتناقضات إلا من خلال الفصل الأقصى، وحينها ستُتخذ باعتبارها قياسا للمسافات، سيتم التعبير عنها من خلال لغة رزينة للتناقضات. فما كان يشكل العنصر الغامض في تجربة أساسية ومؤسسة للجنون سيضيع سريعا في شبكة من الصراعات النظرية حول التأويل الذي يجب أن يعطى لظاهرة الجنون.

---

(12) Ibid.

(13) LEUKET, Du traitement moral de la folie, Paris, 1840.

(14) PINEL, Traité médico-philosophique, p. 214.

إن الأمر يتعلق بصراع بين تصور تاريخي وسوسيولوجي ونسبي للجنون (إسكيرول وميشا Michea) وبين تحليل من نوع بنيوي يحلل المرض العقلي باعتباره انغمادا وتحللا، وانزلاقا تدريجيا نحو النقطة الصفر للطبيعة الإنسانية (موريل)، وهو أيضا صراع بين نظرية روحانوية تحدد الجنون باعتباره تغيرا في علاقة الذهن بنفسه (لانجرمان Langer Mann وهاينروث Heinruth)، وبين مجهود ذي نزعة مادية من أجل وضع الجنون في فضاء عضوي مستقل (سبيرزهاين Spurzhein وبروساي Broussais)، وصراع بين متطلبات حكم طبي يقيس لامسؤولية المجنون بدرجة حتمية الميكانيزمات التي لعبت لعبتها فيه، وبين التقدير المباشر للطابع اللامعقول لسلوكه (سجال بين إلياس Elias ورينيو Regnault ومارك Marc)، وهو صراع بين تصور إنساني للعلاج على طريقة إسكيرول، وبين استعمال «العلاج الأخلاقي الشهير» الذي يجعل الحجز الوسيلة الأمثل من أجل الإخضاع والقمع (غيسلتان Guislain ولوريت Leuret).

* * *

فلنؤجل إلى دراسة أخرى الاستكشاف المفصل لهذه المتناقضات، فلا يمكن القيام بذلك إلا ضمن جرد دقيق لمضمون تجربة الجنون في القرن 19 في كليتها، أي من خلال مجمل أشكالها التي تم الكشف عنها علميا، ومن خلال مظاهرها الصامتة. فتحليل من هذا النوع سيبين دون شك، وبدون صعوبة، أن هذا النسق من التناقضات يحيل على انسجام خفي، وأن هذا الانسجام هو انسجام خاص بفكر أنتروبولوجي يسير ويحافظ على نفسه من خلال تنوع صياغاته العلمية، وأنه العمق المكون، ولكنه متحرك من الناحية التاريخية، لأنه سمح بتطور مفاهيم عديدة منذ إسكيرول وبروساي إلى جانيت وبلولير وفرويد، وأن هذه البنية الأنتروبولوجية الثلاثية الحدود -الإنسان وجنونه وحقيقته- حلت محل البنية الثنائية للاعقل الكلاسيكي (حقيقة وخطأ، عالم واستيهام، كينونة ولاكينونة، نهار وليل).

أما الآن فيتعلق الأمر فقط بالحفاظ على هذه البنية ضمن أفق غير مميز بدقة، في مظانها، حيث الإمساك بها يتم من خلال بعض الأمثلة من الأمراض التي تكشف عن مضمون تجربة الجنون في بداية القرن 19. فمن السهل فهم الوهم العجيب للشلل العام والقيمة النموذجية التي أرادوا منحها إياه طوال القرن 19، والامتداد العام الذي أرادوا إعطاءه إياه من أجل فهم أعراض بسيكوباتولوجية. إن الذنب الذي يتخذ شكل الخطأ الجنسي من العناصر التي تدل عليها هذه الأعراض بدقة، والآثار التي يتركها تمنع من القدرة على التخلص الأبدي من قرار الاتهام، فهو مدرج في الجسد نفسه. ومن جهة ثانية، فإن السلطات الغامضة لجاذبية هذا الخطأ نفسه، وكل التشعبات المألوفة التي تمدها في روح الذين يقومون بتشخيصها، تجعل هذه المعرفة ذاتها تشكو من غموض مختل

للتعرف. لقد كان الخطأ، في أعمق أعماق القلب، وقبل أن تكون هناك أية عدوى، مقسما بين المريض وعائلته، بين المريض ومحيطه، بين المرضى وأطبائهم. إن التواطؤ الكبير للانتماء الجنسي جعل هذا الداء قريبا بشكل غريب، وأعاره كل تلك الغنائية الخاصة بالذنب والخوف. ولكن هذا التواصل الخفي بين المجنون، ومن يعرفه ويحاكمه ويحكم عليه، سيفقد، في الوقت ذاته، قيمه الواقعية المهددة في حدود أن الداء اتخذ بعدا موضوعيا دقيقا مرسوما في فضاء جسد، ومودعا في سيرورة جسدية خالصة. واستنادا إلى هذا، سيقطع الطب في الوقت ذاته صلته مع هذا الاعتراف الغنائي، ويخبئ في موضوعية المعاينة، الاتهام الأخلاقي الذي في حوزته. إن رؤية هذا الشر وذلك الخطأ، وذلك التواطؤ بين الناس، القديم قدم العالم، الموضوع بوضوح في فضاء خارجي، المختزل في صمت الأشياء والخاضع للعقاب عند البعض آخر، كل هذا يعطي للمعرفة الداخلية الإحساس الذي لا ينضب بالبراءة في العدالة التي صنعها وحماها باتهامه الذاتي، بدعم بعيد من ملاحظة صاحية. لقد كان الشلل العام في القرن 19 هو «الجنون الجيد»، بالمعنى الذي يبيح لنا الحديث عن «شكل جيد». فالبنية الكبيرة التي تتحكم في تصور الجنون ستكون ماثلة في تحليل الأعراض الطبعقلية للزهري العصبي[15]. إن الخطأ وإدانته والتعرف عليه، كيفما كان، متجليا أو مختفيا في موضوعية عضوية: لقد كان ذلك هو التعبير الأكثر سعادة عما كان يعنيه القرن 19 ويريد أن يعنيه بالجنون. فكل ما كان في هذا القرن من مواقف غير معرفية من الجنون سيجد تمثيله هنا، وإلى حدود مجيء فرويد أو تقريبا، سيدافع هذا الموقف الطبي غير العلمي عن نفسه ضد كل شكل من أشكال ولوج حقيقة الجنون، باسم «الشلل العام».

إن الاكتشاف العلمي للشلل العام لم يهيئ له من خلال هذه الأنتروبولوجيا التي تكونت 20 سنة قبل ذلك، ولكن مصدره الدقيق هو الدلالة المكثفة التي اتخذته، والافتتان الذي مارسه لمدة تزيد على نصف قرن.

لكن للشلل العام أهمية أخرى: فالخطأ، مع كل ما له من جوانب داخلية وخفية، يجد عقابه المباشر ويجد معادله الموضوعي في الجسد. إن هذه الثيمة هامة جدا في الطب العقلي للقرن 19: فالجنون يغلق على الإنسان داخل بعد موضوعي. ففي المرحلة

(15) في مقابل الشلل العام، تعد الهستيريا «النية السيئة»: لا وجود لخطأ قابل للإصلاح، ولا ثبات عضوي، ولا تواصل. إن الثنائية الشلل العام - وكلية هستيرية، تؤشر على الحدود القصوى لميدان تجربة الطب العقلي في القرن 20، والموضوع الأبدي لانشغال دائم ومزدوج. ويمكن، بل يجب أن نبين أن تفسير الهستيريا كان إلى حدود فرويد مقصيا ومستعارا من نموذج الشلل العام، ولكن هذا النموذج المطهر ذا الطبيعة النفسية أصبح شفافا.

الكلاسيكية كان تسامي الهذيان يضمن للجنون، مهما بلغت درجة تجليه، ما يشبه الجوانية التي لا تنتشر أبدا في الخارج، ويحافظ عليه ضمن علاقة مع نفسه لا فكاك منها. أما الآن فإن الجنون في كليته، وكل ما يشكل الجنون يجب أن يكون لهما معادلا في الخارج. أو بتعبير دقيق، إن جوهر الجنون هو منح الإنسان بعدا موضوعيا، وطرده من برانيته وعرضه في الأخير باعتباره طبيعة خالصة وبسيطة، وباعتباره جزءا من الأشياء. فأن يكون الجنون هو هذا، وبإمكانه أن يكون كيانا موضوعيا بشكل كلي بلا رابط مع نشاط مركزي هاذي وخفي، فذاك أمر يتناقض مع ذهنية القرن 18، وأن وجود «الجنون بدون هذيان» أو «جنون أخلاقي» يشكل ما يشبه الفضيحة المفهومية.

لقد استطاع بينال في سالبيترير مراقبة مجموعة من المستلبين «لا يشْكون، في أية مرحلة، من خلل في الإدراك، وكانوا تحت تأثير ما يشبه غريزة السخط، كما لو أن ملكات الانفعال وحدها هي المصابة»[16]. ويخصص إسكيرول ضمن «الجنون الجزئي»، موقعا خاصا للجنون الذي «لا تصاب فيه الملكات الفكرية»، والتي لا نلاحظ فيها شيئا آخر سوى «تنافر في الأفعال»[17]. وحسب ديبويسون Dubuisson فإن المصابين بهذا النوع من الجنون «يحكمون ويفكرون ويتصرفون بشكل لائق، ولكنهم ينساقون باندفاع وراء أي موضوع، وغالبا بدون سبب ظرفي، فقط هناك انجراف وراء ميل لا يقاوم، أو نتيجة فساد يصيب الانفعالات العاطفية أو انجراف هوسي نحو أفعال مفعمة بالعنف والانفجار الساخط»[18]. وسيعطي المؤلفون الإنجليز لهذه المقولة، استنادا إلى بريشار Prichard، في سنة 1835، اسم «الجنون الأخلاقي»[19]. وهو الاسم ذاته الذي عبره ستعرف هذه المقولة نجاحها النهائي، وهو شاهد على الغموض الغريب لبنيته: فمن جهة يتعلق الأمر بجنون لا يتميز بأية علامة داخل دائرة العقل، وهو بهذا المعنى مختف كلية- جنون يجعله غياب اللاعقل غير مرئي بشكل كلي، جنون شفاف وبلا لون، موجود ويتحرك خفية في روح المجنون، مستبطن داخل الاستبطان- «فالمصابون لا يبدون مجانين في أعين الملاحظين العاديين. . . فهم بذلك أكثر ضررا وأكثر خطورة»[19] - ولكن من جهة أخرى، فإن هذا الجنون البالغ السرية لا يوجد إلا في حدود تجسده في الموضوعية: عنف، هيجان في الحركات، أفعال إجرامية في بعض الأحيان. فهذا الجنون لا يكمن في واقع الأمر إلا

---

(16) PINEL, Traité médico-philosophique, p.156.

(17) ESQUIROL, Des maladies mentales, II, p. 335.

(18) En 1893 encore, la Medico-psychological Association consacrera son XXXVe Congrès annuel aux problèmes de la « Moral Insanity ».

(19) U. TRELAT, La lucide, Avant-propos, p. x.

في الاحتمال غير المرئي للسقوط في أحضان أكثر الأبعاد موضوعية وأكثرها رداءة، وفي تسلسل ميكانيكي لحركات غير مسؤولة، إنه الإمكانية الداخلية التي قد يُقذف بها خارج الذات، وألا يوجد إلا في الغياب الكلي للجوانية، على الأقل لمدة معينة.

فالجنون الأخلاقي له، شأنه شأن الشلل العام، قيمة مثلية، فبقاؤه طوال القرن 19 والاستعادة العنيدة لنفس النقاشات حول الثيمات الكبرى، مبرره قربه من البنيات الأساسية للجنون. فقد كان يكشف، أكثر من أي مرض عقلي آخر، عن ذلك الغموض الغريب الذي يجعل من الجنون عنصرا من الجوانية على شكل أمر براني. وبهذا المعنى، فإنه يشكل ما يشبه النموذج لكل سيكولوجيا ممكنة: إنه يكشف، على المستوى المرئي للأجساد والسلوكات والميكانيزمات والموضوع، عن لحظة الذاتية التي لا يمكن الإمساك بها، وبما أن هذه اللحظة الذاتية لا يمكن أن يكون لها وجود ملموس في المعرفة، إلا من خلال الموضوعية، فإن الموضوعية، من جهتها، لا يمكن إدراكها ولا تحديد معناها إلا من خلال تعبيرها عن الذات. فالفجاءة اللامعقولة التي يتم من خلالها الانتقال من الذاتية إلى الموضوعية في «الجنون الأخلاقي» تحقق كل ما تتمناه كل سيكولوجيا، إنها تحقق ما هو أبعد وأكبر الوعود. إنها تشكل ما يشبه منح الإنسان بعدا سيكولوجيا عفويا. ولكن، استنادا إلى هذا، فإن هذا الجنون يكشف عن حقيقة من حقائقه الغامضة التي هيمنت على كل الدراسات التي قام بها القرن 19 حول الإنسان: ذلك أن اللحظة الأساسية للموضوعية، في الإنسان والانتقال إلى الجنون ليسا سوى شيء واحد. فالجنون هو الشكل الخالص، الشكل الأساسي والأول لتلك الحركة التي من خلالها تنتقل حقيقة الإنسان إلى جهة الموضوع وتصبح قابلة لأنت تعالج ضمن تصور علمي. فالإنسان لا يصبح طبيعة لذاته إلا في حدود قدرته على أن يصبح مجنونا. فالجنون، باعتباره انتقالا عفويا إلى الموضوعية يشكل لحظة مكونة في المآل/ موضوع للإنسان.

نحن هنا على طرفي نقيض من تجربة العصر الكلاسيكي. فالجنون الذي لم يكن سوى التّماس مع اللحظي للاكينونة والخطأ والعدم اللذين تشتمل عليهما الصورة، يحافظ دائما على بعد ما من خلاله يفلت من التحكم الموضوعي. وعندما يتعلق الأمر بمحاولة القبض عليه في بنيته الأخيرة، من خلال تتبعه في جوهره الأقصى، فإننا لن نكتشف، من أجل صياغته، سوى لغة العقل ذاته وقد انتشرت في المنطق الرائع للهذيان: وهذا ذاته هو ما يسمح بالإمساك به وإخراجه من دائرة الجنون. إن الأمور الآن مختلفة، فمن خلال الجنون، حتى في امتلاكه لعقله، يستطيع الإنسان أن يصبح حقيقة ملموسة وموضوعية في تصوره. إن السبيل من الإنسان إلى الإنسان الحقيقي، يمر من خلال الإنسان المجنون. سبيل لن يرسم القرن 19 جغرافيته الحقيقية من أجل ذاتها، ولكنها ستكون مسارا ثابتا،

وسيقطعها كابانيس وريبو وجانيت. إن مفارقة السيكولوجيا الوضعية للقرن 19 هي أنها لم تكن ممكنة إلا انطلاقا من لحظة السلبية: سيكولوجيا الشخصية من خلال تحليل الانفصام، سيكولوجية الذاكرة من خلال الأمنيزيا (فقدان الذاكرة) واللغة من خلال الحبسة (aphasie)، الذكاء من خلال الضعف الذهني. إن حقيقة الإنسان لا يعبر عنها إلا في لحظة اختفائها، إنها لا تتجلى إلا وهي شيء آخر غير ذاتها.

وهناك مقولة ثالثة ظهرت، هي الأخرى، في بداية القرن 19، لها هنا مصدرها وأهميتها. إن الفكرة القائلة بوجود جنون محدد في مكان ولا يطور هذيانه إلا حول موضوع واحد، كانت موجودة في التحليل الكلاسيكي للاكتئاب[20]. ويتعلق الأمر في عرف الطب بخاصية هذيان، لا بتناقض. وبالمقابل، فمقولة المونومانية (monomanie) بنيت كلية حول الفضيحة التي يمثلها فرد مجنون حول نقطة واحدة، وهو عاقل فيما عداها. فضيحة تضاعف منها جريمة المونومانيين، ودرجة مسؤوليتهم فيها. فرجل سوي في كل شيء، يرتكب فجأة جريمة بوحشية نادرة، ولا يمكن أن نجد لهذا الفعل لا دافعا ولا سببا يبرره، فلا وجود لمنفعة ولا مصلحة ولا هوى: فبعد أن يرتكب المجرم جريمته يصبح من جديد رجلا سويا كما كان من قبل[21]. هل يمكن القول إن الأمر يتعلق بمجنون؟ وهل يسمح الغياب المطلق للتحديدات الظاهرة التي تفرغه كلية من الأسباب بالقول بلاعقل الذي قام بهذه الفعلة؟ إن اللامسؤولية تُرد إلى استحالة استعمال إرادته، إن الأمر يتعلق إذن بحتمية. والحال أن هذا الفعل، الذي لا يحدده أي شيء، لا يمكن اعتباره لامسؤولية. والعكس، فهل من السلوك السوي أن تُنفذ هذه الفعلة دون سبب، خارج كل ما يمكن أن يشكل دافعا لها، ويجعلها نافعة من أجل مصلحة، وضرورية من أجل هوى؟ إن فعلا لا يجد جذوره في حتمية ما هو فعل لامعقول.

إن هذه التساؤلات التي عرفتها محاكمات الجرائم الكبرى في بداية القرن 19، والتي كان لها صدى كبيرا في الوعي القانوني والطبي[22]، تمس ربما، عمق تجربة الجنون كما كانت آخذة في التشكل. إن التشريع السابق لم يكن يعرف سوى الأزمات والفواصل

---

(20) Cf. supra, II e partie, chap. IV.

(21) قضايا كثيرة كانت وراء ظهور أدبيات طبية وقانونية: ليجي الذي ابتلع فتاة، بابافوان الذي ذبح أطفالا يراهم لأول مرة أمام أنظار أمهم. هونربيت كورنيي التي قطعت رأس طفل لا تعرفه. وفي أنجلترا قضية باولر، وفي ألمانيا قضية سيفرت.

(22) Cf. Elias REGNAULT, Du degré de compétence des médecins, 1828 ; FODERE, Essai médico-légal, 1832 ; MARC, De la folie, 1840 ; cf. également CHAUVEAU et HELIE, Théorie du code pénal. Et toute une série de communications de VOISIN à l'Académie de médecine (Sur le sentiment du juste, en 1842 ; Sur la peine de mort, en 1848).

الزمنية، أي التتابعات الكرونولوجية، ومراحل المسؤولية داخل مرض ما. المشكلة هنا مركبة: هل يمكن أن يكون هناك مرض لا يكشف عن نفسه إلا من خلال فعل واحد - أو هل يمكن أن نقبل أن يصبح شخص ما فجأة شخصا مختلفا، يفقد تلك الحرية التي من خلالها يتحدد، وفي لحظة ما يصبح مستلبا؟ لقد حاول إسكيرول أن يحدد فحوى هذا المرض غير المرئي الذي يبرئ الجريمة البشعة، وجمع أعراضه: الفرد يتصرف دون مساعدة أحد، وبدون دافع، إن جريمته لا تتعلق دائما بأشخاص معروفين، وعندما يقوم بجريمته، «يكون كل شيء قد انتهى عنده، أُنجز الهدف، ويكون بعد الجريمة هادئا، ولا يفكر في الاختفاء»[23]. تلك هي «المونومانية- جريمة». ولكن هذه الأعراض ليست علامات على الجنون إلا في حدود تحديدها للطابع المعزول للفعل، أي احتماليته المعزولة. فهناك جنون يكون عقلا في كل شيء سوى في هذا الشيء الذي يجب أن نفسره من خلال خصائصه[24]. ولكن إذا نقبل هذا المرض، وهذه الإصابة المفاجئة، وإذا كان من الواجب اعتبار الفرد مسؤولا، فلأن هناك استمرارا بينه وبين فعلته، هناك عالم من الأسباب الغامضة تسنده وتفسره وتبرؤه في نهاية الأمر.

وباختصار، إما أن نميل نحو اعتبار الشخص مذنبا: يجب أن يكون هو ذاته من خلال فعلته وخارجها، بحيث يكون هناك تواصل بين فعلته وتحديداتها. ولكننا نفترض، من خلال هذا الاختيار، أنه لم يكن حرا وأنه كان شخصا آخر غير ذاته. فإما أن نميل إلى اعتباره بريئا: يجب أن تكون الجريمة شيئا آخر، ولا يمكن أن تكون جزءا منه، وهنا نفترض استلابا أصليا يشكل تحديدا كافيا، وإذن استمرارا، إذن هناك تطابق بين الشخص وذاته[25].

وبهذا يبدو المجنون الآن ضمن ديالكتيكية دائمة التجدد، الذات وغيرها. فبينما كان في السابق، في التجربة الكلاسيكية، يمثل من تلقاء ذاته دون خطاب آخر، من خلال حضوره، ضمن المشاركة المرئية - المضيئة والمظلمة - للكينونة واللاكينونة، ها هو الآن يحمل لغة، ومغلف داخل أخرى لا يمكن استنفادها، فهي مستعادة باستمرار وتحيل

---

(23) ESQUIROL, De la monomanie homicide, in Des maladies mentales, chap. II.

(24) الذي يقول على لسان إلياس رينيو: «في المونوماني الجريمة، الرغبة في القتل هي من ينتصر على الإرادة في طاعة القوانين» (ص 39). مستشار يقول لمارك: «إذا كانت المونومانية مرضا، فيجب أن تقود إلى أحكام بالإعدام، وإلى الساحات العامة» (loc. cit., I, p. 226).

(25) يقول دوبان الذي كان قد أدرك استعجالية وخطر المونومانية إنها يمكن «أن تكون مناسبة لكي تجنب المذنبين قسوة الأحكام، وأحيانا من أجل حرمان مواطن من حريته، لكي لا نقول إنه مذنب، نقول إنه مجنون، وسيحل شارونتون محل لاباستيي».
(cité in SEMELAIGNE, Aliénistes et philanthropes. Appendice, p. 455).

باستمرار على نفسها من خلال لعبة المتضادات، لغة يبدو من خلالها الإنسان في الجنون كما لو أنه شخصا آخر غير ذاته، ولكنه في هذه الغيرية يكشف عن حقيقة أنه هو ذاته، وهكذا إلى ما لا نهاية في حركة مهذارة للاستلاب. إن المجنون ليس هو الأحمق في الفضاء المشترك للعقل الكلاسيكي، إنه المستلب في الشكل الحديث للمرض. فالإنسان لا يُنظر إليه، في هذا الجنون، من خلال نوع من التراجع المطلق في علاقته بالحقيقة، ففيه توجد حقيقته ونقيضها، فهو ذاته وشيء آخر غير ذاته في الوقت ذاته، إنه مدرج ضمن موضوعية الحقيقي، ولكنه ذاتية حقيقية، إنه يتوغل فيما يقود إلى ضياعه، ولكنه لا يسلم إلا ما يريد. إنه بريء لأنه ليس ما هو عليه، ومذنب لكونه هو شيء غير ذاته.

فالفصل النقدي الكبير للاعقل يعوض الآن بالقرب، الضائع والمتجدد باستمرار، الذي يجمع بين الإنسان وحقيقته.

* * *

الشلل العام والجنون الأخلاقي والمونومانية أشكال لم تستوعب بالتأكيد كل حقل التجربة الطبعقلية في النصف الأول من القرن 19. ومع ذلك فقد وسمته بميسمها[26].

إن انتشار هذه الأشكال لا يعني فقط تنظيما جديدا للفضاء النوزوغرافي، ولكنه يعني، وفيما هو أقل من المصطلحات الطبية، حضور عمل بنية جديدة للتجربة. فالشكل المؤسساتي الذي رسمه توك وبينال، وتأسيس ذلك الحجم المارستاني حول المجنون حيث سيعترف بذنبه ويتخلص منه، وفسْح المجال لظهور حقيقة مرضه والقضاء عليها، والمصالحة مع حريته من خلال تضمينها إرادة الطبيب - كل هذا أصبح الآن أمرا قبليا للتصور الطبي. فعلى امتداد القرن 19 لن يتم التعرف على المجنون والاعتراف به إلا استنادا إلى أنتروبولوجيا ضمنية تتكلم عن نفس الذنب ونفس الحقيقة ونفس الاستلاب.

ومع ذلك، كان من الضروري أن يأخذ المجنون، الذي وضع الآن ضمن إشكالية حقيقة الإنسان، معه الإنسان الحقيقي ويضمه إلى مصيره الجديد. فإذا كان للجنون في العالم الحديث معنى آخر غير ذلك الذي يجعله ليلا في مقابل نهار الحقيقة. وإذا كان يتعلق الأمر بحقيقة الإنسان، من خلال اللغة السرية التي يتحدثها، حقيقة سابقة عليه،

---

(26) إن الهوس شكل من الأشكال الباتولوجية الأكثر صلابة في القرن 17، وقد فقد الكثير من أهميته. وقد أشار بينال إلى وجود أكثر من 60 المائة من النساء المهووسات في سالبتريير ما بين 1801 وسنة 1805 (624 من 10002) وأشار إسكيرول إلى وجود 545 مهووسا من 1557 في شارونتون من 1815 إلى 1856، وفي المستشفى نفسه أشار كلماي إلى وجود 25 في المائة ما بين 1856 و1866 5 624 من 2524). وفي الفترة نفسها، في سالبتريير وبيساتر شخص مارسي 779 من 5481 (14 في المائة) وأشار أشيل فولفيل الابن إلى وجود 7 في المائة فقط في شارونتون.

يؤسسها ويمكن أن يقضي عليها، فإن هذه الحقيقة لا تنفتح أمام الإنسان إلا من خلال انهيار الجنون، وتفلت منه منذ العلامات الأولى للمصالحة. إن النور ليس ممكنا إلا في ليل الجنون، نور يختفي عندما ينمحي الظل الذي يبدده. إن الإنسان والمجنون مرتبطان داخل العالم الحديث ارتباطا وثيقا، أوثق من ذلك الذي كان سائدا في قوى المسخ الحيواني التي كانت تضيئها في السابق طواحين بوش المحروقة: إنهما مرتبطان بذلك الرباط غير المرئي لحقيقة متبادلة وغير متلائمة، إنهما يحدثان بعضهما البعض عن حقيقة جوهرهما الذي يختفي، لأنهما حدثا بعضهما البعض عنه. فكل نور ينطفئ يختفي من النهار الذي ولده، ليعود بذلك إلى ذلك الليل الذي يمزقه، وهو من استدعاه، وهو الذي يكشف عنه بفظاعة. إن إنسان هذه الأيام لا حقيقة له إلا في لغز المجنون الذي هو كذلك وليس كذلك. فكل مجنون يحمل ولا يحمل في داخله حقيقة الإنسان الذي يكشف عن كل خباياه من خلال إسقاطات إنسانيته.

إن المارستان الذي بناه بينال بكل صرامة لم تكن له أية نتائج، ولم يحم العالم المعاصر من الصعود الكبير للجنون. أو بالأحرى لقد أفاد في بعض الأشياء، وقام بذلك بشكل جيد. فإذا كان قد حرر المجنون من لاإنسانية قيوده، فإنه قيد الإنسان وحقيقته بالجنون. ومنذ ذلك اليوم، ينظر الإنسان إلى نفسه باعتباره كائنا حقيقيا، ولكن هذا الكائن الحقيقي ليس موجودا إلا على شكل استلاب.

قد نتخيل، بسذاجة، أننا ربما قمنا بوصف نوع سيكولوجي، الذي هو المجنون، على امتداد 150 سنة من تاريخه. وبناء عليه، علينا أن نكون متيقنين أننا، ونحن نصنع تاريخ المجنون، إنما قمنا بصياغة تاريخ العوامل التي كانت وراء ظهور السيكولوجيا ذاتها. لم نقم بذلك بالتأكيد على مستوى وقائع الاكتشافات، أو على مستوى تاريخ للأفكار، بل من خلال تتبع تسلسل البنيات الأساسية للتجربة. ونعني بذلك واقعة ثقافية خاصة بالعالم الغربي منذ القرن 19: تلك المسلمة المكثفة التي حددها الإنسان الحديث، والتي استفاد منها جيدا: لا يتميز الكائن البشري بنوع خاص من العلاقة مع الحقيقة، بل لأنه يمتلك حقيقة هي ملكية خاصة ممنوحة ومستترة في الوقت ذاته.

فلنترك اللغة تتابع انزلاقها في المنحدر: «فالإنسان السيكولوجي هو سليل إنسان أسير ذهنه».

فبما أن السيكولوجيا لا يمكن أن تتكلم لغة الاستلاب، فإنها لن توجد إلا من خلال نقد الإنسان أو نقد النقد ذاته. إنها دائما، من خلال طبيعتها، نقطة تقاطع سبل: تعميق سلبية الإنسان إلى الحد الأقصى حيث امتلاك الموت والحب دون منازع، والليل والنهار

والتكرار اللازمني للأشياء، وعجلة المواسم التي تتقدم، لينتهي الأمر بالتفلسف بالمطرقة(*) أو التمرن على لعبة الاستعادة المتوالية لضبط العلاقة بين الذات والموضوع، وبين الداخل والخارج، وبين المعيش والمعرفة.

لقد كان من الضروري أن تكون السيكولوجيا، استنادا إلى طبيعتها، ما كانت عليه، وتقوم في الوقت ذاته بنفي هذه الحالة. إنها تعد جزءا لا يتجزأ من جدلية الإنسان الحديث في ارتباطه مع حقيقته، أي أنها لا تُستنفد أبدا، من خلال حالتها تلك، على مستوى المعارف الحقيقية. ولكن اللاعقل ظل، في هذه الالتزامات المهذارة للجدلية، صامتا، ومصدر النسيان هو تلك التمزقات الكبرى الصامتة للإنسان.

* * *

ومع ذلك كان هناك «آخرون ضلوا سبيلهم، وتمنوا أن يظلوا كذلك إلى الأبد». لقد كانت نهاية اللاعقل، في مكان آخر، تجسيدا لأشكال جديدة.

فهناك منطقة، يؤدي خروجها من دائرة الصمت المقنع، ومن تلك الهمهمات الضمنية التي كانت تضعها فيها البديهية الكلاسيكية، إلى تشكل جديد داخل صمت تخترقه الصرخات، في صمت الممنوع والسهر والانتقام.

لقد كان غويا Goya وهو ينجز لوحته «ساحة المجانين» يحس، دون شك، أمام قرقرة اللحم في الفراغ، وأمام ذلك العراء على امتداد الحيطان العارية، بشيء شبيه بالإثارة المعاصرة: تلك البهرجات الرمزية التي ترفرف فوق الملوك المجانين وتترك الأجساد المتوسلة مكشوفة، أجساد عرضة للقيود والسياط التي تناقض هذيان الوجوه، لا من خلال بؤس الحرمان، بل من خلال الحقيقة الإنسانية التي تشع في كل ذلك اللحم السليم. إن الإنسان الذي يضع على رأسه قبعة ليس مجنونا، لأنه لبس تلك المسوح الرثة ليغطي على عريه، ولكن من داخل هذا المجنون صاحب القبعة ينبعث، عبر الفضيلة الصامتة لجسده المفتول، وعبر شبابه الوحشي الرشيق بشكل رائع، حضور إنساني محرر، كما لو أنه كان حرا منذ البدايات الأولى للأزمنة، من خلال حق الولادة. إن «ساحة المجانين» لا تتكلم عن الجنون وعن صوره الغريبة التي نعثر عليها أيضا في «النزوات»، بل تتحدث عن روتينية الأجساد الجديدة المحينة بقوة، تلك التي إن كانت حركاتها تستدعي أحلامها، فإنها أساسا تتغنى بحريتها المظلمة: إن لغتها قريبة من عالم بينال.

(*) ترجمة philosopher à coup de marteau والعبارة قد تدل على أن علاقة الملقي بالنص علاقة عدوانية تدفعه إلى ممارسة نوع من العنف ضده لكي يسلم دلالاته الخفية.

إن غويا في لوحتيه «العالم المتباين» و«منزل الأصم» يتوجه إلى جنون آخر. ليس جنون المجانين الذين ألقي بهم في السجن، بل جنون الإنسان الذي ألقي به في الليل. ألا يعيد غويا الصلة، من خلال الذاكرة، مع عوالم السحر القديمة، والنزهات العجائبية والساحرات المعلقات على أغصان الأشجار الميتة؟ ألم يكن الوحش الذي يفشي أسراره في أذن الكاهن قريبا من العفريت الذي فتن القديس أنطوان لبوش؟ وبمعنى ما، فإن غويا يعيد اكتشاف تلك الصور المنسية للجنون. ولكنها صور مختلفة بالنسبة إليه، وسحرها، الذي يغطي كل أعماله الأخيرة، مستمد من قوة أخرى. فهذه الأشكال تولد عند بوش وبريغل من العالم ذاته، من خلال أخاديد شعر غريب، إنها تصعد من الأحجار والنباتات، وتنبعث من تثاؤب حيواني، إن مشاركة الطبيعة كانت ضرورية من أجل تشكيل دوائرها. أما أشكال غويا فإنها تولد من العدم: إنها بلا عمق بالمعنى المزدوج، بحيث إنها لا تتشكل إلا من أجل الليالي الرتيبة، ولا شيء يمكن أن يحدد مصدرها ونهايتها وطبيعتها. فلوحته المعنونة «العالم المتباين» هي بدون مناظر ولا جدران ولا ديكور- وهو عنصر اختلاف أيضا مع «النزوات»، لا وجود لنجمة واحدة في ليل تلك الخفافيش الإنسانية التي نعثر عليها في «طريقة التحليق»(*). فأي شجرة تسند ذلك الغصن الذي تعقعق فوقه الساحرات؟ فهل يحلق ذلك الغصن؟ ونحو أي محفل ليلي للساحرات، ونحو أي وميض نور في قلب الغابة؟ لا شيء في كل هذا يتحدث عن عالم، لا عن هذا العالم ولا عن عالم آخر. إن الأمر يتعلق حقا بنوم العقل الذي سبق أن جسد غويا صورته الأولى سنة 1797 في «الإديوم الكوني»، ويتعلق الأمر بليل هو، دون شك، ليل اللاعقل الكلاسيكي، ذلك الليل الثلاثي الذي تنزوي فيه أوريست Oreste. ولكن الإنسان في هذا الليل لا يتواصل مع ما هو عميق ومعزول داخله. إن صحراء القديس أنطوان لبوش كانت تعج بالكائنات، وحتى وإن كان ذلك نابعا من خياله، فإن المشهد الذي تجتازه مارغو المجنونة كانت تخترقه لغة إنسانية. أما كاهن غويا فإنه وحيد، مع تلك البهيمة الساخنة التي يضعها على ظهره، وأرجلها فوق كتفيه، وذلك الفم الذي يلهث في أذنيه: ولا يفشى أي سر. القوة الوحيدة الحاضرة، الأكثر جوانية والمتحررة بشكل وحشي: القوة التي تمزق الجسد في «العالم المتباين» الكبير، تلك التي تنفلت من عقالها وتفقأ الأعين في «الجنون الساخط». انطلاقا من هنا ستتحلل الوجوه ذاتها: إن الأمر لم يعد يتعلق بجنون «النزوات»، التي تشكل أقنعة أكثر حقيقة من حقيقة الوجوه. إنه جنون تحت القناع، جنون يعض الوجوه وينخر الملامح، لم تعد هناك أعين ولا أفواه، بل نظرات آتية من العدم وشاخصة نحو العدم (كما هو الحال في

(*) la façon de voler

«محفل الساحرات»)، أو الصراخ المنبعث من الغيران السوداء (كما هو الحال في «حج سان إيزيدرو»). إن الجنون أصبح داخل الإنسان إمكانية تدمير العالم والإنسان على حد سواء - بل أصبح تلك الصور التي ترفض العالم وتشوه الإنسان. إنه أقل درجة من الحلم، وأقل بكثير من كابوس العفونة الحيوانية، إنه الملاذ الأخير: نهاية وبداية كل شيء. لا لأنه وعد كما هو الحال في الغنائية الألمانية، بل لأنه غموض العماء والقيامة: الأبله الذي يصرخ ويلوي كتفه لكي يتخلص من العدم الذي هو أسير داخله، فهل يتعلق الأمر بميلاد الإنسان الأول وحركته الأولى نحو الحرية، أو هو القفزة الأخيرة أثناء الحركة الأخيرة؟

ألا ينقل ذلك الجنون الذي يشكل ويفصل الزمن، ويضع العالم داخل فم ليل، ذلك الجنون الغريب عن التجربة المعاصرة له، إلى أولائك القادرين على التلقي - نيتشه وأرتو - تلك الكلمات، التي لا تكاد تسمع، الخاصة باللاعقل الكلاسيكي حيث كان هناك حديث عن العدم والليل، ولكن من خلال النفخ فيها إلى حد الصراخ والسخط؟ ولكن من خلال إعطائها، لأول مرة، تعبيرا وحقا في الوجود وسلطة على الثقافة الغربية، التي أصبحت الاعتراضات والاعتراض الشامل، انطلاقا منها، أمرا ممكنا؟ من خلال منحها وحشيتها البدائية؟

إن هدوء صاد، ولغته المريضة تحتضن هي الأخرى الكلمات الأخيرة للاعقل، وهو أيضا يمنحها، من أجل المستقبل، معنى أبعد من ذاك الذي كان سائدا من قبل. فما بين رسم غويا المنكسر وبين ذلك الخط المتواصل من الكلمات التي تمتد استقامته بدءا من الكتاب الأول لجوستين إلى الكتاب العاشر لجولييت، لا وجود لأية علاقة، ما عدا حركة تكشف، وهي تقتفي أثر الغنائية المعاصرة وتجفف منابعها، عن سر عدم اللاعقل.

يبدو لأول وهلة أن بإمكان الطبيعة الانتشار بكل حرية، في القصر الذي سينعزل فيه بطل صاد، في الأديرة والغابات الأرضية حيث يتواصل بلا توقف احتضار ضحاياه. فالإنسان يعثر فيها على حقيقة نسيها رغم تجليها: هل هناك رغبة غير سوية، والحال أن الطبيعة هي التي وضعتها داخل الإنسان، وهي التي علمته ذلك من خلال الدرس الكبير للحياة والموت الذي لا يتوقف العالم عن ترديده؟ إن جنون الرغبة، والجرائم غير المعقولة، والأهواء التي فاقت في لامعقوليتها كل شيء، هي حكمة وعقل لأنها من نظام الطبيعة. فكل ما قمعته الأخلاق وقمعه الدين والمجتمع السيئ في الإنسان يعود أخيرا إلى طبيعته. أو بالأحرى، على الإنسان أن يحرص، من خلال قيم خاصة بهذا الحجز الغريب، على الحفاظ، دون هوادة، على وفائه للطبيعة: إنها مهمة دقيقة، ومهمة لا تستنفد الكلية: «لن تعرف أي شيء إذا لم تعرف كل شيء، وإذا كنت على درجة من

الخجل يمنعك من التواصل مع الطبيعة، فإنها ستفلت منك إلى الأبد»[27]. وعلى العكس من ذلك، عندما يجرح الإنسان الطبيعة أو يصيبها بأذى، فعليه تقع مهمة إصلاح ما أفسده من خلال القيام بانتقام محسوب ومستقل: «إن الطبيعة هي مصدر مساواتنا، وإذا حلا للقدر أن يتلاعب بهذا المخطط للقوانين العامة، علينا نحن أن نصحح النزوات ونصلح بنباهتنا شطط الأقوياء»[28]. إن بطء الانتقام، كما هي وقاحة الرغبة، ينتميان معا إلى الطبيعة. فلا شيء يخترعه جنون الإنسان ولا يكون إما طبيعة ظاهرة وإما طبيعة مستعادة.

ولكن هذا لا يشكل، في فكر صاد، سوى اللحظة الأولى: التبرير الساخر العقلاني والغنائي والمعارضة الكبيرة لروسو. فانطلاقا من هذه البرهنة من خلال العبث على بطلان الفلسفة المعاصرة وكل حشوها حول الإنسان والطبيعة، ستتخذ القرارات الحقيقية: قرارات تشكل قطائع كثيرة سيندثر داخلها الرباط الذي يجمع الإنسان بكينونته الطبيعية[29]. فجمعية أصدقاء الجريمة الشهيرة، وبرنامج الدستور من أجل السويد، إذا نحن نزعنا عنهما إحالتهما الفظة على «العقد الاجتماعي» والدساتير التي كانت تهيئ لبولندا أو كورسيكا، فإنهما لا يقيمان سوى الصرامة المطلقة للذاتية في رفض كل حرية وكل مساواة طبيعية: استعداد غير متحكم فيه لهذا وذاك، ممارسة غير محدودة للعنف، تطبيق لا حد له للحق في الموت. تبدو هذه الجمعية، التي لا يربط بين أعضائها سوى رفض أي رابط، وكأنها عطلة منحت للطبيعة - فالانسجام الوحيد الذي يشترط في أفراد المجموعة لا معنى له إلا من أجل حماية الممارسة الحرة للسيادة على الطبيعة وضدها، لا حماية الوجود الطبيعي[30]. فالرابط الذي يقيمه روسو على النقيض من ذلك، إن السيادة لا تنقل الوجود الطبيعي، فهذا الوجود ليس سوى موضوع في يد الذي يمارس السيادة، ما يمكنه من اتخاذ حدود حريته الكاملة. فالرغبة مدفوعة إلى أقصى حدود منطقها لا تقود إلى اكتشاف الطبيعة إلا ظاهريا. وفي الواقع لا وجود عند صاد، وهو يعود إلى مسقط الرأس، لأي أمل سوى أن يصبح الرفض الأول للاجتماعي خفية نظاما معدا للسعادة، وذلك من خلال جدلية للطبيعة تتنازل عن نفسها وتثبت نفسها من خلال هذا التنازل. إن الجنون المنعزل للرغبة الذي يغرق عند

---

(27) Cent vingt journées de Sodome (cité par BLANCHOT, Lautréamont et Sade, Paris, 1949, p. 235).

(28) Cité par BLANCHOT, ibid., p. 225.

(29) يمكن أن تصل إلى حد «تمزيق الطبيعة وتفكيك الكون».
(Cent vingt journées, Paris, 1935), t. II, p. 369.

(30) إن هذا التماسك المفروض على السوسيتا sociti يكمن في الواقع في عدم قبولهم بينهم صدقية الموت أو الحياة التي يمكن أن يمارسونها على الآخرين، ولكن الاعتراف بينهم بحق مطلق للتصرف الحر، كل واحد يجب أن ينتمي إلى الآخر.

هيجل وعند فلاسفة القرن 18 أخيرا في عالم طبيعي مستعاد بشكل سريع من العالم الاجتماعي، لا يقوم عند صاد، سوى بإلقائه في فراغ يهيمن من بعيد على الطبيعة، ضمن غياب كلي للتناسب والمجتمع، ضمن الانعدام المتجدد باستمرار للإشباع. حينها يكون ليل الجنون بلا نهاية، فما يمكن أن ينظر إليه باعتباره الطبيعة العنيفة للإنسان لم يكن سوى لامتناهي اللاطبيعة.

ومن هنا تنبعث رتابة صاد الكبيرة: فكلما تقدم، انمحت الديكورات واختفت المفاجئات والحوادث وروابط المشاهد المثيرة أو الدرامية. فما كان ترددا في جوستين - حادث وقع، فهو إذن حادث جديد- سيصبح في جولييت لعبا ساميا دائم الانتصار وبلا سلبية، إنه متقن إلى حد أن جِدته لن تكون سوى تشابه مع ذاته. وكما كان الشأن مع غويا، لا وجود لعمق في ذلك «العالم المتباين» الدقيق. ومع ذلك، ومع غياب هذا الديكور الذي يمكن أن يكون ليلا شاملا كما يمكن أن يكون نهارا شاملا (لا وجود للظل عند صاد)، فإننا نتقدم ببطئ نحو نهاية: موت جوستين. لقد أتعبتها براءتها إلى حد السخرية. لا يمكن القول إن الجريمة لم تقض على فضيلتها، يجب قول عكس ذلك، إن فضيلتها الطبيعية قادتها إلى حد استنفاد كل الطرق الممكنة لكي تصبح موضوعا للجريمة. وفي هذه النقطة، وعندما لا يمكن للجريمة إلا أن تطردها من ميدان سموها (جولييت تطرد أختها من قصر نوارسوي)، حينها تخضع الطبيعة بدورها، التي كانت لمدة طويلة تحت الهيمنة وعرضة للسخرية والتدنيس[31]، لكل ما يناقضها كلية: إنها تصبح بدورها مجنونة، وهنا، في لحظة، وفي لحظة فقط، تستعيد كامل قوتها. إن الإعصار الذي يهب، والصواعق التي تضرب وتستحوذ على جوستين، هي الطبيعة التي تحولت إلى ذاتية مجرمة. إن هذا الموت، الذي يبدو وكأنه يفلت من سلطان جولييت اللامعقول، هو في ملكيتها هي دون غيرها، فليل العاصفة، البرق والصاعقة تؤشر بشكل كاف على أن الطبيعة تتمزق وأنها وصلت إلى قمة تفتتها مبرزة بذلك، في هذه السمة الذهبية، سموا هو ذاتها وشيء آخر غير ذاتها: سمة قلب في حالة جنون وصل، في عزلته، إلى حدود العالم، وشد وثاقه ليتحرش بنفسه ويقضي عليه في اللحظة التي كان يتحكم فيه بقوة، ويمنحه الحق في التماثل مع نفسه. إن وميض هذه اللحظة الذي استمدته الطبيعة من نفسها لكي تضرب جوستين، لا يشكل سوى شيء واحد مع الوجود الطويل لجولييت التي ستختفي بدورها من نفسها دون أن تترك لا أثرا ولا جثة، ولاشيء يمكن أن تستند إليه الطبيعة من أجل

(31) Cf. l'épisode du volcan à la fin de Juliette, éd. J.-J. Pauvert, Sceaux, 1954, t. VI, pp. 31-33.

استعادة حقوقها. إن العدم الذي استكان داخله اللاعقل إلى الأبد، ولغة الطبيعة أصبحا عنفا للطبيعة وضدها، وذلك إلى أن يتم القضاء على التسامي نفسه[32].

إن اللاعقل عند صاد كما هو عند غويا يواصل سهره في الليل، ولكنه يعيد، من خلال ذلك السهر، ربط الصلة مع القوى الشابة. فاللاكينونة أصبحت قوة للتدمير. ومن خلال صاد وغويا امتلك العالم الغربي إمكانية تجاوز العقل من خلال العنف، واستعاد التجربة التراجيدية من خلال وعود الديالكتيك.

* * *

بعد صاد وغويا وانطلاقا منهما سينتمي اللاعقل، في نظر العالم الحديث، إلى كل ما هو حاسم في كل عمل: أي ينتمي إلى كل ما يشتمل عليه العمل من إكراهات وأبعاد إجرامية.

إن جنون تاس Tasse واكتئاب سويفت Swift، وهذيان روسو Rousseau كل هذه الحالات معبر عنها في أعمالهم، تماما كما أن هذه الأعمال مرتبطة بأصحابها. فالعنف الذي يتكلم في نصوصهم وفي حياتهم هو من نفس الطبيعة، أو نفس الهم، رؤى تتحاور فيما بينها، اللغة والهذيان يتداخلان. بل هناك ما هو أكثر من هذا: لقد كان العمل والجنون، في التجربة الكلاسيكية، مرتبطين ارتباطا عميقا على مستوى آخر: هذا يضع حدا لذاك، إنها مفارقة. ذلك أن هناك منطقة يتمرد فيها الجنون على العمل، ويختزله بشكل ساخر، جاعلا من مشهده المخيالي عالما باتولوجيا من الاستيهامات. إن هذه اللغة لم تكن قط عملا بل هذيان. والعكس صحيح، لقد كان الهذيان ينفصل عن حقيقته الهزيلة كجنون، ليثبت نفسه باعتباره عملا. ولكن في هذا التمرد ذاته، لم يكن هناك اختزال يمارسه هذا على ذاك، ولكن بالأحرى (فلنذكر بحالة مونتيني) اكتشاف للشك المركزي الذي ينبعث منه العمل في اللحظة التي يتوقف فيها عن الانبعاث، لكي يكون فعلا عملا. ففي هذه المواجهة، التي كان لوتاس أو سويفت شاهدين عليها بعد لوكريس Lucrèce - والتي حاولوا عبثا توزيعها على فترات الصحو وفترات الأزمة- تم اكتشاف مسافة تطرح فيها حقيقة العمل ذاته مشكلة: هل هي عمل أم جنون؟ إلهام أم استيهام؟ ثرثرة عفوية أم أصل خالص للغة؟ هل يمكن التقاط حقيقته قبل ولادته حول حقيقة الإنسان البئيسة، أم اكتشافها، فيما هو أبعد من أصلها، في الكائن الذي تفترضه؟ إن جنون الكاتب كان عند

---

(32) «يقال إن الطبيعة المتبرمة من عملها مستعدة للخلط بين كل العناصر من أجل إكراهها على اتخاذ أشكال جديدة». (المصدر نفسه، ص 270).

الآخرين، فرصة لرؤية حقيقة العمل تولد وتعود من جديد لتولد دون توقف في إحباط التكرار والمرض.

إن جنون نيتشه وجنون فان غوغ أو جنون أرتو، معبر عنه من خلال عمل صاحبه، وهنا تنتهي الحكاية، قد يكون ذلك التعبير عميقا إلى هذا الحد أو ذاك، ولكنه تم من خلال عالم آخر. إن تواتر هذه الأعمال في العالم الحديث، وهي أعمال تنفجر في الجنون، لا يدلل على أي شيء دون شك حول عقل هذا العالم وحول معنى هذه الأعمال، ولا حتى على مستوى الروابط التي قامت ثم تلاشت بين العالم الواقعي والفنانين الذين أنتجوا هذه الأعمال. ولكن، ومع ذلك، يجب أن نأخذ هذا التواتر مأخذ الجد، كما لو أنه سؤال ملح. فمنذ هولدرلين ونيرفال، تضاعف عدد الكتاب والرسامين والموسيقيين الذي «غرقوا» في الجنون، ولكن علينا ألا ننخدع، فما بين الجنون والعمل لم يكن هناك توافق وتبادل دائم ولا تواصل بين اللغات. فالمواجهة بينهما كانت أكثر خطرا عما كانت عليه من قبل، واحتجاجهما لا يرحم الآن، فلعبتهما هي لعبة موت أو حياة. إن جنون أرتو لا ينساب بين ثنايا العمل، إنه أصلا غياب للعمل، الحضور المشبع لهذا الغياب، إن فراغه المركزي معبر عنه ومحدد في أبعاده التي لا تنتهي أبدا. إن صرخة نيتشه الأخيرة وهو يعلن نفسه في الوقت ذاته مسيحا وديونيزوس، لم تكن بمحاذاة العقل واللاعقل، ولا في نقطة عندها تنتهي كل خيوط العمل، لقد تحقق أخيرا حلمهم المشترك، ولكنه سرعان ما اختفى، ولا في مصالحة «بين رعاة أركادي Arcadie وصيادي تيبيرياد Tibériade» بل هو الاندثار الكلي للعمل، الاندثار الذي يصبح العمل انطلاقا منه أمرا مستحيلا، وحيث يجب اللوذ بالصمت، لقد سقطت المطرقة من يد الفيلسوف. ولقد كان فان غوغ يعي أن عمله وجنونه غير متلائمين، هو الذي كان يرفض طلب «الإذن لصنع لوحات للأطباء».

إن الجنون هو قطيعة مطلقة في العمل، إنه يشكل اللحظة المكونة لاندثار ما، ويؤسس في الزمن حقيقة العمل، إنه يرسم حدوده الخارجية وخط الانهيار، إنه بروفيل ضد الفراغ. إن عمل أرتو يستشعر في الجنون غيابه، ولكن هذا الإحساس، والشجاعة المتكررة لهذا الإحساس، كل هذه الكلمات الملقاة ضد غياب أساسي للغة، وكل فضاء الألم البدني والرعب الذي يحيط بالفراغ، أو بالأحرى يتطابق معه، هو ذا العمل ذاته: الانحدار نحو هاوية غياب العمل. إن الجنون لم يعد يشكل فضاء اللاقرار الذي قد يؤدي إلى ظهور الحقيقة الأصلية للعمل، بل هو قرار سيتوقف العمل انطلاقا منه إلى الأبد، ويطل إلى ما لانهاية على التاريخ. لا يهم اليوم بالضبط من خريف 1888 حين أصبح نيتشه مجنونا كلية، وانطلاقا منه قطعت نصوصه صلتها بالفلسفة، لتصنف ضمن الطب العقلي: كل شيء، بما في ذلك البطاقة البريدية لستريندبرغ Strindberg، كان في ملكية نيتشه،

وكلها تصنف ضمن القرابة الكبيرة مع كتابه «أصل التراجيديا». إلا أن هذه الاستمرارية لا يجب التفكير فيها على مستوى النسق، أو الثيمية، ولا حتى على مستوى الوجود: إن جنون نيتشه، أي انهيار فكره، هو الخاصية التي من خلالها تنفتح أعماله على العالم الحديث. فالشيء الذي جعل منها أمرا مستحيلا هو ذاته الذي جعلها حاضرة عندنا، فما كان يفصلها عن نيتشه هو الذي يهبها إيانا. وهذا لا يعني أن الجنون هو اللغة الوحيدة المشتركة مع العمل ومع العالم الحديث (خطر تأثير اللعنات، خطر عكسي ومنتظم للتحليل النفسي)، ولكنه يعني أن العمل الفني الذي يبدو أنه ينغمس في العالم من خلال الجنون، ويكشف عن لا معناه، ولا يتجسد إلا من خلال السمة الباثولوجية، يستوعب داخله زمن العالم ويتحكم فيه ويوجهه. إن العمل الفني يفتح، من خلال الجنون الذي يوقفه، فراغا، زمنا للصمت، سؤالا دون جواب، إنه يستثير تمزقا دون مصالحة حيث العالم مكره على التساؤل. فما يحيل داخل العمل الفني على عناصر التدنيس ينقلب على نفسه، ويحس العالم في زمن هذا العمل المنهار بذنبه. ابتداء من الآن وبواسطة الجنون، سيصبح العالم هو المذنب تجاه العمل (لأول مرة يقع هذا في العالم الغربي)، ها هو العمل الفني يشترط العالم، ويكون مكرها على الانصياع للغته، وملزما بالقيام بمهمة الاستكشاف والإصلاح، ويقوم بتبرير هذا اللاعقل من أجل هذا اللاعقل. إن الجنون الذي يندثر داخله العمل هو فضاء عملنا، هو لانهائية السبيل الذي يجب أن نقطعه، هو موهبتنا التي يختلط داخلها الحواري والمفسر. ولهذا السبب ليس مهما معرفة متى همس الصوت الأول للجنون في كبرياء نيتشه، وفي تواضع فان غوغ. ليس هناك من جنون إلا ما يشكل اللحظة الأخيرة للعمل - فالعمل يدفع بالجنون إلى أطرافه، حيث يكون العمل، ينعدم الجنون. ومع ذلك، فإن الجنون متزامن مع العمل، مادام هو الذي يدشن زمن حقيقته. إن اللحظة التي يولد فيها العمل والجنون ويتحققان، هي بداية الزمن الذي يكون فيه العالم محكوما بهذا العمل ومسؤولا عما يوجد أماه.

حيلة وتفوق جديدان للجنون: فهذا العالم الذي كان يعتقد أنه يعرف حجمه ويبرر وجوده من خلال السيكولوجيا، عليه الآن أن يبرر وجوده أمام الجنون، ذلك أنه في سعيه ونقاشاته يقيس حجمه بلا محدودية عمل كعمل نيتشه وفان غوغ أو أرتو. ولا شيء داخله، وخاصة ما يمكن أن يعرفه عن الجنون، يضمن له أن أعمال الجنون هذه تبرره.

ملحق

تاريخ المستشفى العام

في المستشفى العام / منشور مجهول 1676

رغم الإجراءات الكثيرة، فإن «مجموعة كبيرة من المتسولين مازالت تتمتع بالحرية في كل أرجاء باريس وضواحيها، إنهم يأتون من كل أقاليم المملكة ومن كل الدول الأوروبية، وعددهم في تزايد مستمر، وقد تحولوا في نهاية الأمر إلى ما يشبه الشعب المستقل الذي لا يعرف لا قانونا ولا دينا ولا سلطة ولا شرطة، الكفر والنزوات الحسية والانحلال هي القيم السائدة بينهم، وأغلب الجرائم والاختلاسات وأشكال العنف التي تمارس في الليل والنهار هم أصحابها، وهؤلاء القوم التي تجعل منهم حالة الفقر موضوعا لشفقة المؤمنين، بأخلاقهم الفاسدة، والقذف والخطاب الوقح غير جديرين بالمساعدة العمومية.

«وكل هذه الفوضى العارمة استمرت إلى حدود سنة 1640 دون أن يتم التفكير فيها. وبعد ذلك أثرت حالة هؤلاء البؤساء المسيحيين في قلوب بعض الشرفاء، فمن خلال أجسادهم ومظهرهم الخارجي لا يثيرون أية شفقة، فقد كانوا يجدون في صدقات الشعب ما يسد حاجاتهم بل ما يساعدهن على الانحراف، ولكن روحهم التي دمرت في الجهل التام بأسرارنا، وفي الفساد الكلي لأخلاقهم تثير نقاشا كبيرا ومؤلما داخل أوساط متحمسة لتخليص هؤلاء من وضعهم» (ص2).

فالمحاولات الأولى ونجاحها الأولي (المخازن الخيرية التي أنشأت سنة 1651) بعثت على الاعتقاد «أنه ليس من المستحيل أن نعثر على الموارد الضرورية من أجل اعتقال أمة من المنحلين والكسالى وفرض الواجب عليهم، هم الذين لم يعرفوا أبدا قواعد السلوك» (ص3).

«ويجب أن تتضمن الخطبة الدينية في خورنيات باريس أن المستشفى العام سيفتح أبوابه في 7 ماي 1657 في وجه كل الفقراء الذين يودون ولوجه بمحض إرادتهم، وأُخبر القضاة وطُلب منهم أن ينادي منادي في المدينة أن التسول أصبح ممنوعا في باريس ولقد نفذ هذا الأمر بدقة متناهية.

«وفي يوم 13 أقيمت صلاة رسمية للروح القدس في كنيسة لا بيتيي، وفي 14 اعتقل الفقراء دون رحمة.

«وفي ذلك اليوم تغير وجه باريس، فالجزء الأكبر من المتسولين توجهوا إلى الأقاليم، وفضل عقلاؤهم الاعتماد على أنفسهم. وربما يكون ذلك عونا من الله لهذا العمل الجبار، فلم يكن أحد يعتقد أن هذا العمل لن يكلف عناء كبيرا وأن إنجازه سيكون سهلا.

«. . . لقد كان حرص المدراء متنورا وكانت حساباتهم صحيحة بحيث إن عدد الذين تم احتجازهم كان مطابقا للتوقعات، فـ 40000 متسول تم اختزالهم في 4 أو 5 آلاف كانوا فرحين بلجوئهم إلى المستشفى العام، وسيزداد بعد ذلك عددهم لكي يتجاوز 6 آلاف وهو الآن يشارف 10 آلاف، وهو الأمر الذي فرض زيادة عدد البنايات لتفادي النتائج الوخيمة التي قد تلحق بالفقراء، التي يسببها اكتظاظهم في الغرف والأسرة. (ص5)

مرسوم ملكي ينص على إنشاء مستشفي عام يوضع فيه فقراء ومتسولو مدينة باريس وضواحيها.

صدر في باريس في شهر أبريل 1657 وصحح في البرلمان في فاتح سبتمبر الموالي.

في باريس، المطبعة الملكية 1661

لويس، بفضل الله ملك فرنسا ونافار للحاضر وما سيأتي. السلام عليكم. إن الملوك أسلافنا أصدروا الكثير من الأوامر إلى الشرطة حول وضعية الفقراء في مدينتنا الطيبة باريس وهم يشتغلون الآن بحماسهم واستنادا إلى سلطتهم للتصدي للتسول والعطالة باعتبارهما مصدر كل أشكال الفوضى. وعلى الرغم من أن فرقنا الحكومية قد دعمت تنفيذ هذه الأوامر، إلا أنه اتضح مع مرور الزمن أن هذه الإجراءات غير مجدية ولا أثر لها، إما نتيجة غياب الدعم المادي لإنجاز مهمة كبيرة من هذا النوع، وإما نتيجة غياب إدارة قائمة الذات وملائمة لنوعية العمل. بحيث إنه في الأيام الأخيرة وفي عهد المرحوم الملك، صاحب الجلالة سيدنا وأبونا، طيب الله ذكراه، استفحل الداء نتيجة التخلي العمومي واختلال الاخلاق، وتم التأكد أن العيب الأساسي لعمل هذه الشرطة مصدره تمتع المتسولين بحرية التجول في كل مكان، وأن العلاج المقترح لم يمنع التسول السري ولم يمنع لمتسولين من التمادي في عطالتهم. استنادا إلى هذا، تم التفكير في القرار المحمود وتم تنفيذه القاضي بحبسهم في دار لا بيتيي والأماكن التابعة لها وقد حررت في هذا الشأن رسالة في سنة 1612 وسجلت في قصر برلمان باريس، الذي وفقه يتم اعتقال الفقراء. وسلمت إدارة ذلك إلى نبلاء برجوازيين فضلاء قدموا تباعا، وواحدا تلوا لآخر، صناعتهم وسلوكهم الطيب من أجل إنجاح هذه الغاية. ومع ذلك وعلى الرغم من الجهود التي بذلوها، فإنّ مفعوله لم يظهر إلا بعد 5 أو 6 سنوات، وما أنجز كان دون المطلوب، إما نتيجة الاستعمال

السيئ للفقراء في الأعمال العامة والمانيفاكتورات لغياب الدعم الحكومي للمدراء، وغياب السلطة الضرورية والمناسبة لهذا العمل الجبار، ونتيجة أيضا للحروب المأساوية والفوضى التي سببتها. فقد تضاعف عدد الفقراء وتجاوز التوقعات العامة والعادية، وأصبح الداء منتشرا أكثر من العلاج. بحيث وصل انحلال المتسولين إلى حدوده القصوى بفعل انغماسهم في كل الجرائم التي تستثير لعنة الله على الدول إذا لم يوضع حد لهذه الأعمال. وقد أثبتت تجارب الذين اهتموا بهذه الوظائف الخيرية أن العديد منهم من الجنسين والكثير من أطفالهم هم بلا تعميد، ويعيشون كلهم تقريبا في غفلة من الدين، ويحتقرون الشعائر، واعتادت حياتهم على المثالب. ولهذا السبب، وبما أننا القائمون على شؤون الرحمة الإلهية والفضائل الأخرى، وعلى حماية صريحة أكدها سلوكنا وطهرت في قصر ملكنا السعيد بفضل انتصارات جيشنا وفرحة انتصاراته، نعتقد أن هذا يحتم علينا التعبير عن اعترافنا من خلال تطبيق ملكي ومسيحي على الأشياء التي تخص سعادته وخدمته، نعتبر هؤلاء الفقراء المتسولين الأعضاء الأحياء للسيد المسيح لا باعتبارهم أعضاء غير نافعين للدولة. فلنتصرف في عمل عظيم كهذا لا تنفيذا لأوامر بوليسية بل استنادا إلى دافع خيري.

I

لقد قر رأينا وأمرنا أن يوظف الفقراء المتسولون الأصحاء والمعطوبين من الجنسين في مستشفى لكي يشتغلوا في أعمال ومانيفاكتورات وأعمال أخرى حسب طاقتهم ووفق ما تقتضيه القوانين التي وقعنا عليها شخصيا، وعليه ختمنا ونريد أن تطبق شكلا ومضمونا.

IV

ومن أجل اعتقال الفقراء الذين يجب أن يعتقلوا وفق القانون، فقد منحنا ونمنح، من خلال هذه الوثيقة، الدار والمستشفى العام سواء لابيتيي الصغيرة أو الكبيرة ليصبحا مأويين؛ وكذا ضواحي سان فيكتور، دار ومستشفى سيبيون، ودار الصابون بكل الأماكن التابعة لها، الساحات والحدائق والدار والبنايات التابعة لها، دار بيساتر ومبانيها.

VI

بما أننا المحافظ والحامي لهذا المستشفى والأماكن التابعة له، باعتبارها جزءا من المؤسسة الملكية، يجب أن تكون مستقلة عن النظام الكنسي وعن ضباطنا، وخارج سلطة وزيارات وتشريع ضباط الإصلاح الكبير، وليس خاضعا للمؤسسة الخيرية الكبرى والمؤسسات الأخرى، لأية معرفة وأي تشريع كيفما كان نوعه.

IX

نعلن وبشكل استعجالي منع أي كان من أي جنس ومن أي مكان وأية صفة أو مسقط الرأس، وكيفما كانت حالته الصحة مريضا أو معافى، مرضه قابل للعلاج أو غير قابل للعلاج أو

في فترة نقاهة، التسول في مدينة باريس وضواحيها وفي الكنائس وفي أبوابها، وفي أبواب المنازل وفي الشوارع وفي أي مكان عام سرا في الليل أو النهار دون استثناء الحفلات الرسمية، في أعياد الصفح أو اليوبيل، وفي التجمعات والمعارض والأسواق ولأي سبب أو ذريعة كيفما كانا، تحت طائلة استعمال السياط ضد المخالفين في المرة الأولى، وإيداعهم في المرة الثانية في الأقبية بالنسبة للصبيان والرجال، أما النساء والفتيات فيخضعن للإقصاء.

XVII

يمنع على كل شخص كيفما كانت شروط حياته ونوعيتها أن يتصدق على المتسولين في الشوارع والأماكن المشار إليها أعلاه، تحت ذريعة أي دافع للمواساة أو الحاجة الملحة أو أية ذريعة أخرى، والمخالف يؤدي غرامة 4 جنيهات باريزيسية وتوضع لحساب المستشفى العام.

XXIII

بما أننا نهتم بخلاص الفقراء الذين سيعتقلون وبإقامتهم وطعامهم، وقد اعترفنا منذ مدة بالثواب الذي خصصه الله لعمل مبشري سان لازار، وأعمالهم الخيرة التي قاموا بها إلى الآن من أجل إغاثة ا الفقراء والآمال التي نعقدها على مواصلتهم لهذا العمل والزيادة فيه، نريد أن يتلقوا العناية والتوجيه الروحيين من أجل مساعدة ومواساة فقراء المستشفى العام والأماكن التابعة له ويتحملوا إدارة القداس تحت سلطة وتشريع أسقف باريس.

LIII

سنمنح المدراء سلطة إقامة المانيفاكتورات من كل الأشكال في فضاء المستشفى العام والأماكن التابعة له، وبيع المنتجات وتخصيص ريعها لفقراء أيسولي.

القانون الذي يريد الملك أن يسير وفقه المستشفى العام.

XIX - من أجل الدفع بالفقراء المعتقلين إلى العمل في المانيفاكتورات بحماس وفعالية كبيرين، سيخصص للذين بلغوا 16 من الجنسين ثلث ما ينتجون دون أن يحتسب ذلك في تأدية تكاليف إقامتهم.

XXII - يحق للمدراء أن يوقعوا كل أنواع العقاب العام والخاص في المستشفى العام والأماكن التابعة له على الفقراء في حالة خرقهم للنظام الذين يعيشون في ظله أو في حالة العصيان أو الوقاحة أو أية فضيحة أخرى، وطردهم مع منعهم من التسول.

**تصريح للملك بإقامة مستشفى عام في كل مدينة من مدن المملكة
وفق توصيات الملكين شارل التاسع وهنري الثالث.**

... إن رغبتنا الدائمة في الاستجابة لحاجات المتسولين والمتخلى عنهم وتخليصهم من

وضعهم من خلال التعاليم المسيحية والقضاء على التسول والعطالة وتربية أطفالهم على العمل الحرفي القادرين على القيام به دفعنا إلى إقامة المستشفى العام في مدينتنا الطيبة باريس.

ومع ذلك، فإن الأعداد الغفيرة من المسولين القادمين من كل أقاليم مملكتنا وصلت إلى حد أن المدراء لم يبق بين أيديهم أقل من نصف الحاجات التي يتطلبها إعالة 4 آلاف إلى خمسة آلاف فقير، وهم مطالبون بتوفير الغذاء في 6 أماكن من مدينة باريس تحوي 3000 فقيرا آخر متزوجا. وبالإضافة إلى ذلك مازالت أعداد غفيرة من المتسولين تجوب شوارع مدينة باريس. . .

ونحن نأمر ونرغب ويحلو لنا أن يكون في كل مدينة والقرى الكبيرة في مملكتنا مستشفى عام، إذا لم يكن قد وجد، وفق قوانين إيسولي لإيواء واعتقال وإعالة الفقراء المتسولين المعاقين من سكان المنطقة، ولدوا متسولين أو من آباء متسولين. وسيربى هؤلاء على التقوى وتعاليم الدين المسيحي، ويتعلمون حرفا تعيلهم مستقبلا. . .

صدر في سان جيرمان أون لاي في شهر يونيو 1662

القانون العام الذي يجب اتباعه يوميا في دار سان لوي في سالبيتريير.

1 - يدق ناقوس الاستيقاظ في الخامسة صباحا، يستيقظ الضباط والضابطات والخدم وكل الفقراء عدا المعوقين والأطفال ما دون الخامسة.

2 - في الخامسة والربع تقام الصلاة في عنابر ويقوم الضباط بدوريتهم للحفاظ على النظام.

3 - في الخامسة والنصف يرتب الفقراء أسرتهم ويغتسلون إلى حدود السادسة، بعد أن يكونوا قد قاموا بكل ما يحافظ على نظافتهم.

4 - في السادسة تقوم الضابطة في العنبر بتعيين المكلفة بالشباب ويمارسون الطقوس الدينية في المدرسة. وهكذا يوميا وبالتناوب. . . أما الضابطات الأخريات فتساعدن الفقراء الذين تحت إمرتها بمساعدة الخادمات ويقودونهم إلى الكنيسة للصلاة.

6 - في السابعة يذهب من يستطيع من الأطفال والمعوقين إلى الصلاة.

8 - في الثامنة تدق المكلفة بأعمال المنزل الناقوس لتدعو الكل إلى أخذ مكانه في العمل. . . وتقوم الضابطات بعد ذلك بالالتحاق بمواقعهن، والحرص على أن يكون كل الفقراء في العمل ولا يتعذبون دون جدوى.

13 - في التاسعة ينشد الجميع في العنابر الأناشيد الدينية، وفي عنابر الأطفال تُتلى بالإضافة إلى ذلك تعاليم الله والكنيسة وإصحاحات الإيمان وفق الاستعمال المعتاد، تتلو بعد ذلك لحظة صمت في الدار كلها. تقوم الضابطة أو الخادمة، دون أن يتوقف العمل، بقراءة كتاب: محاكاة السيد المسيح أو كتبا دينية أخرى لمدة ربع ساعة.

14 - في العاشرة ينتهي الصمت بترديد الأناشيد الدينية وتراتيل سان -نون، وفي يوم الخميس يتلى نشيد pange lingua وتراتيل سان ساكرموين.

[15 و16 و17 - تناول الطعام في الثانية عشرة]

19 - في الواحدة والنصف العودة من جديد إلى العمل، إذا ضبطت الضابطة بعض المتمردين على العمل، فسيحبسون لمدة ثلاث أو أربع ساعات بإذن من الرئيسة ردعا لآخرين.

20 - في الثانية بعد الزوال الالتزام بالصمت في كل العنابر وأماكن العمل، دون التوقف عن العمل كما يحدث في الصباح.

21 - في الثالثة بعد الزوال تلاوة نصوص أو الصلاة في عنبر النساء يجب أن يدوم ذلك ساعة وربع.

22 - في الرابعة والربع تقام صلاة، وتراتيل القديسة البتول، ويكون الفقراء بعدها أحرارا في تجاذب أطراف الحديث دون أن يغادروا عنابرهم أو يتوقفوا عن العمل إلى حدود السادسة.

26 - في الخامسة والنصف تتناول النساء الحساء(في السادسة بالنسبة للائي يعمل في الورشات).

27 - في السادسة تقام صلاة المساء في كل عنبر. . . . . وبعد ذلك يكون بإمكان الفقراء الخروج إلى الساحة أو الذهاب إلى الكنيسة ويسمح للمعوقين بالنوم.

29 - في الثامنة تقوم الضابطات بدوريتهن للتأكد من أن كل الفقراء في أسرتهم.

32 - في الآحاد والعطل يبقى الضباط والضابطات وأصحاب المحلات والخادمات والفقراء، وبعد أن الصلاة الأولى التي تقام على السادسة والربع صباحا، في الكنيسة إلى أن يتم الانتهاء من الخطبة الدينية.

33 - ثلاث ضابطات سيعين من أجل ضبط صفوف الفقراء وتنبيههم إلى اتباع سلوك متواضع.

36 - يدلي الفقراء والعمال والخدم باعترافات مرة واحدة على الأقل في الشهر وفي الحفلات الكبرى.

38 - في التاسعة والنصف يعود كل الفقراء إلى الكنيسة للصلاة.

39 - في الحادية عشرة العشاء وبعد ذلك تنزه في الساحة.

41 - في الواحدة يذهب الفقراء إلى الكنيسة للاستماع إلى Vespres ثم sermon complie et le salut في الرابعة يجب أن يكون كل شيء قد انتهى.

[42-44 غرفة الاستقبال أو التنزه ثم الحساء والاستراحة]

مقتطف مصدق عليه في 8 غشت 1721

أرسنال مس 2566 - 54 - 70

أقسام المرض الأربعة في تصنيف دوبلي:

1 – الهيجان frénesie: «إن الهيجان هو هذيان ساخط تصاحبه حمى، أحيانا يكون عرضا قد يتطور إلى أمراض حادة، وأحيانا يكون نتاجا لإصابة أولية للدماغ ويشكل بهذا مرضا أساسيا. ولكن، وكيفما كانت نوعيته، فهو المصدر الذي تنبثق منه كل الأمراض الأخرى الذي تصيب الرأس من قبيل الهوس والبله اللذين يعدان من تبعاته الأساسية» (ص 552–553).

2 – الهوس manie: «الهوس هذيان دائم بدون حمى، ذلك أنه إذا كان المهووسون يصابون أحيانا بالحمى، فإن هذه الحمى لا علاقة لها بإصابة الدماغ، بل مصدرها شيء آخر وليد الصدفة. فمن أعراض المهووسين قوة جسمية مدهشة، القدرة على تحمل الجوع والسهر والبرد أكثر مما يتحمله الأسوياء أو المرضى. نظرتهم مرعبة ووجهك كالح وجاف وجوعان، عادة ما يصابون بقرحة الأرجل وبرازهم نادر، نومهم قليل ولكنه عميق، صحوهم متقلب وغير مستقر مليء بالرؤى وأفعال مختلة، وعادة ما تكون خطيرة على الذين يوجدون في محيطهم. بعضهم يتمتع بحالات وعى وهدوء، والآخرون يكون الداء عندهم متواصلا أو يتضاعف.

«يكون دماغ المهووس جافا وصلبا وهشا، أحيانا يكون الجزء القشري أصفر، وأحيانا أخرى يكون هناك تقيحات، وفي الأخير، فإن الشرايين الدموية تكون مليئة بدم أسود دواليا ولزجا في بعض الأماكن، ومحلولا في أماكن أخرى». (ص 558–559).

3 – الاكتئاب: «الاكتئاب هذيان مستمر ويختلف عن الهوس في شيئين: الأول هو أن الهذيان الاكتئابي موجه نحو شيء واحد وهو ما يسمى البؤرة الاكتئابية. والثاني أن هذا الهذيان يتميز بالانشراح أو الجدية، ولكنه دائما مسالم. وهكذا، فإن الاكتئاب لا يختلف عن الهوس إلا قليلا، وهذا صحيح لأن مجموعة من المكتئبين يصبحون مهووسين، ونصف المهووسين الذين يكونون شبه معافين يصبحون مكتئبين» (ص 575).

4 – البله: «إن البله الذي هو ظاهريا أقل أمراض الجنون تهديدا وأقلها خطرا، ولكنه يعد أخطر شيء يصيب الذهن لأنه الأقل قابلية للعلاج. إن البلهاء ليسوا لا مهتاجين ولا ساخطين، نادرا ما تكون نظرتهم سوداوية، يكشفون عن وجه مرح بشكل غبي وكل المصابين به متشابهون في الفرح أو الألم. إن البله هو نتاج الهيجان والهوس والاكتئاب الدائم. إن جفاف الدماغ عند الشيوخ، ورخاوة أو تسرب هذه الأحشاء يكون عند الأطفال. إن الضربات أو السقوط الإسراف في تناول المشروبات الكحولية وممارسة العادة السرية وفيروس منتشر في الجسم، كل هذه العناصر تشكل الأسباب اليومية التي تقود إلى البله وهي نتيجة عادية للسكتة الدماغية» (ص 580).

تعليمات حول الطريقة التي يجب اتباعها من أجل التحكم في المجانين والعمل على علاجهم في المارستانات المخصصة لهم.

(في جريدة الطب، 1785 ص 529–583)

خطاطة مثالية لسجن خاص بالمجانين

« 1 – يجب أن يسود هذا الفضاء هواء نقي ويكون الماء صالحا للشرب، إن هذه الاحتياطات هي بالغة الأهمية لأن المجانين لا يتناولون إلا نادرا طعاما مغذيا، ولا يقتاتون، إن جاز القول، إلا بالهواء والماء.

« 2 – يجب أن تكون هناك نزهات تمنح المجانين الهدوء والحرية في استنشاق هواء حر. . . » (ص 542).

« 3 – إن البناية يجب أن تكون موزعة على أقسام، كل قسم له ساحة خاصة به.

«فكل قسم رئيسي في المنزل يشكل مربعا يكون وسطه هو الساحة وتكون الجوانب الأربعة عمارات بطابق واحد. وسيكون هناك رواق معطى على طول الواجهات الأربعة الداخلية، ويكون هذا الرواق وكذا الغرف متاخمة ولكنها مرتفعة فوق سطح الأرض بثلاثة أقدام.

«وسيوضع في الزوايا الأربعة للمربع غرف أو عنابر لتجميع المجانين أثناء النهار، وما تبقى من البناية سيوزع على غرف صغيرة ستكون مضاءة بمصباح خافت موضوع في قبة.

«وكل غرفة تشتمل على سرير يتكون من غطاء قوي مرتبط بالحائط، وباياس محشو بالقش ووسادة من نفس النوعية وغطاء، ويوضع على السرير بعض الحلقات الفولاذية إذا اقتضى الأمر ذلك.

« وبالقرب من الباب، سيكون هناك مطرح من الخرسانة، وآخر أصغر منه داخل الغرفة.

« وفي وسط الساحة ستكون هناك بناية تحتوي على حمامات من الحجر حيث يأتي الماء باردا وساخنا» (ص 542–544).

«سيكون هناك قسم أو بناية رئيسية خاصة بالبلهاء، وأخرى خاصة بالمجانين العنيفين، وثالثة بالمجانين العنيفين، ورابعة خاصة بالذين يتمتعون بفترات صحو ويسيرون في اتجاه الشفاء» (ص544).

تعليمات حول الطريقة التي يجب اتباعها من أجل التحكم في المجانين والعمل على علاجهم في المارستانات المخصصة لهم.
(في جريدة الطب، 1785 ص 529–583)

الأدوية المستعملة من أجل معالجة الأمراض الذهنية

1 – الهيجان: «إن هذا المرض الخطير هو من بين أمراض الدماغ الأكثر قابلية للشفاء. . .

«يجب استعمال الفصد، والبداية تكون من القدم ثلاث أو أربع مرات، وبعد ذلك يجب الانتقال إلى الشريان الصدغي والحلقي ويجب أن يكون هذا الفصد دائما كثيرا ودقيقا» (ص 555).

«يجب أن تكون المشروبات كثيرة وباردة ومذوبة ومضادة للالتهاب. فما بين كل فصد يغسل المريض مرتين، الأول تطهيري والثاني ملطف.

«فمنذ البدايات الأولى للمرض يجب حلق الرأس أو قطع الشعر وتوضع ضمادة كبيرة عليه، وهي الضمادة التي تسمى طربوش أبيقراط، مع الحرص أن تكون دائما مبللة، مبللة بأسفنجة بمزيج من الماء والخل البارد» (ص 556).

2 – الهوس: «رغم أن الفصد يجب أن يستعمل بجرأة في حالة الهوس، ولكن بشروط هي غير شروط حالة الهيجان الذي يعد مرضا حادا في بداياته. وهذه الشروط تكون ضرورية كلما كان المرض قديما» (ص 560).

«إن استعمال المطهرات يعد أمرا أساسيا أكثر أهمية من الفصد، ذلك أن هناك أشكالا من الهوس يمكن علاجها دون التخلص من الدم، وهناك أشكال لا تحتاج إلى التطهير ولو متكررا من أجل التغلب على نقصان الدم والتخفيف من الأخلاط المسمومة والسميكة والقضاء عليها» (ص 561).

«إن الحمام والدوش يجب أن يستعملا لمدة طويلة في حالة المهووس، والوسيلة لجعلهما فعالين هي خلق حالة تعاقب بينهما وبين المطهرات، أي التطهير في يوم والحمام في اليوم الموالي» (ص564).

«إن الكي والفتيلة والقرحة الاصطناعية تستعمل في جميع الحالات من أجل معالجة الإفرازات التي تكون صعبة» (ص 565).

3 – الاكتئاب: «عندما تكون النوبات قوية ويكون المريض كبيرا أو في ظروف قد تحدث انحسارا دمويا... يجب استعمال الفصد بسرعة... ولكن بعد الفصد يجب عدم الانتقال بسرعة إلى التطهير كيفما كان نوعه... فقبل التطهير يجب تحريك ونزع البلل ووضع في العمق ذلك الخلط اللزج الذي هو مبدأ المرض؛ والباقي معروف. تيزان خفيفة ومشهية، اللبن وبعض قطع القشدة والتارتر، حمام فاتر، حمية؛ بعدها يجب الانتقال إلى المذوبات الفعالة وعصارة النبات وأقداح صابونية وأقراص مركبة من الصمغ الأموموك، قشدة التارتر والزئبق اللين؛ وفي النهاية، وعندما يعود الخلط إلى حالة الثبات، يمكن استعمال المطهر» (577–579).

4 – البله: «عندما تكون هذه الحالة هي المرحلة الأخيرة في سيرورة مرض آخر، فالشفاء يكاد يكون منعدما.... أول شيء يجب القيام به هو معالجته من خلال تغذية جيدة؛ بعد ذلك يجب تناول ماء معدني اصطناعي، وتطهيره بجذور الفاشرة (نبات من فصيلة القرعة) والجلبة (نبات مكسيكي) الممزوجة بماء الحياة وهو ما يمكن أن تقوم به أيضا الحمامات الباردة والدوش» (ص 580–581).

«إن البله الذي تحدثه ممارسة العادة السرية لا يمكن التخفيف منه إلا من خلال المنشطات والمقويات والمياه المعدنية والتدليك الجاف» (ص 581).

«وإذا كان هناك شك في وجود فيروس كمصدر للمرض، فليس هناك أفضل من تلقيح الجلد، وهذه الوسيلة يمكن استعمالها في كل حالات البله عندما لا تكون هناك نتيجة من الوسائل السابقة» (ص 582).

تعليمات حول الطريقة التي يجب اتباعها من أجل التحكم في المجانين والعمل على علاجهم في المارستانات المخصصة لهم.
(في جريدة الطب، 1785 ص 529-583)

حالة «البانسيونات السجنية» في مدينة باريس قبيل الثورة

- بانسيون سيير ماسي Sieur Massé في مونروج Montrouge
  7 رجال مستلبين.
  9 خرفين.
  امرأتان ضعيفتا الذهن.
  امرأتان تنتابهما حالة جنون.
  المجموع: 20، ولا وجود لمجانين عنيفين في هذه الدار.
- بنسيون سيير باردو Sieur Bardot شارع نيف سانت جونيفييف
  أربع مجنونات.
  خمسة مجانين.
  المجموع: 9، ولا وجود لمجانين عنيفين في هذه الدار.
- بنسيون لافام رولاند femme Roland، طريق فيلجويف.
  8 نساء ضعيفات الذهن.
  4 رجال ضعاف الذهن.
  المجموع: 12، ولا وجود لمجانين عنيفين في هذه الدار.
- بنسيون مودوموازيل ليغنال Mademoiselle Laignel في كول دو ساك دي فيني.
  29 امرأة مجنونة.
  7 نساء ضعيفات الذهن.
  المجموع 36 ولا وجود لمجنونات عنيفات في هذه الدار.
- بنسيون سيور دو غيروا Sieu de guerois شارع في نوتردام.
  17 امرأة معتوهة.
  ولا وجود لمجنونات عنيفات في هذه الدار.

- بنسيون سيور تينون Sieur Teinon، شارع كوبو.
امرأة واحدة ضعيفة الذهن.
3 رجال ضعيفي الذهن.
مجنونان.
المجموع 6، ولا وجود لمجانين عنيفين في هذه الدار.
- دار لادام ماري دو سانت كولومب Dame Marie de la sainte Colombe ساحة العرش، زنقة بيكبوس.
28 نزيلا ذكرا منهم البلهاء والمعتوهين، ولا وجود لنساء ولا وجود لعنيفين.
- دار سيور إسكيروس Sieur Esquiros زنقة شومان فير.
12 معتوها.
9 معتوهات.
2 مصابان بالصرع أحدما يصاب بحالة عته أحيانا بسبب إعاقته.
- دار لافوف بوكيون Veuve Bouquillon في البوتي شارون.
10 معتوهين.
20 معتوهة.
3 ساخطين.
- دار سيوور بيلهوم Sieur Belhomm زنقة شارون.
15 معتوها.
16 معتوهة.
ساخطان.
- دار سييور بيكونو Sieru Picquenot، في البوتي بيرسي.
5 معتوهين.
ساخطة.
مصاب واحد بالصرع.
ساخط.
- درار لافام مارسيل Femme Marcel في البوتي بيرسي.
معتوهان.
معتوهتان.
مصاب واحد بالصرع.
لا وجود لساخطين.

- دار سيور بيرتو Sieur Bertaux في البوتي بيرسي.

معتوهان.

معتوهة.

3 ساخطين.

- دار روليجيو بوكبوس Religieux Picpus في بوكبوس.

3 معتوهين.

- دار سيور كورنيليو Sieur Cornilliaux في شارون.

معتوه.

معتوهة.

- دار سيور لاسميزاس Sieur Lasmezas زنقة شارون.

هناك فقط نزلاء ولا وجود لمجانين.

- دار سان لازار Maison ST Lazart فوبور سان دوني.

17 مجنونة.

- بنسيون لادوموازيل دووي la Demioselle douay زنقة بالوفون.

15 مجنونة.

5 ساخطات.

- بنسيون سيور هوغيت Sieur Hugeuet زنقة الشهداء.

6 مجانين.

3 مجنونات.

في أوراق حول المستشفيات، II، 70 -72 و91 هذه الأرقام سجلها تينون استنادا إلى تقرير الكوميسير غالي، بالنسبة لضواحي سانت جاك، وسان مارسيل ودونفير، وتقرير جورون بالنسبة لضاحية سان أنطوان، وتقرير هوغيت بالنسبة لحي مونمارت.

الإغاثة والعقاب

من النصوص الأولى، وأكثرها تميزا، المخصصة للحديث عن إصلاح المستشفيات هو النص الذي كتبه بودو Baudeau سنة 1765. ففيه نعثر على الفصل الكلي بين إغاثة المرضى التي

يجب أن تتم في المنازل وهو جزء من العمل الخيري، والاعتقال بصفته عقابا، الذي يقترح بودو في شأنه توازنا دقيقا يكاد يكون رياضيا بين الموت والعمل.

«يجب ألا نسارع إلى المنع الكلي للمصحات العمومية. فمدخولها وبنايتها ستسند إلى البورصة الجماعية للتصدق الكوني في كل أسقفية تحت إشراف المكتب العام المشرف على الأعمال الخيرية، ولن يكون الفقراء المرضى مضطرين للمجيء إليه طلبا للإغاثة المهينة والمؤلمة وعادة ما تكون سيئة. إن الإحسان الوطني سيذهب إليهم ليمدهم بالمساعدة في منازلهم وهم بين أقاربهم وفق مبادئ مكاتب الرحمة الذي يعد أفضل مائة مرة من المستشفى».

أما بالنسبة لدور الإصلاح «فقد اخترع الهولنديون طريقة ممتازة: ربط الذين يودون العمل بالمضخة، أو حثهم على زرع الأرض وإعدادهم من خلال عمل أكثر قسوة ولكن الضرورة تفرضه.

«يوضع الشخص الذي يجب أن يُعوَد على العمل وحده في مكان ضيق لكي تنهال عليه مواسير الماء لكي تغرقه إذا لم يحرك باستمرار مقبض التدوير manivelle. ولن يُعطى له من الماء ومن الوقت إلا ما تحتمله قوته في اليوم الأول، ولكن يجب الزيادة في ذلك تدريجيا.

«هذا هو العمل الذي يعاقب به المتهمون المحبوسون في دار الإصلاح. فمن السهل أن يصيبهم الملل وهم يحكون دون توقف، وأن يكونوا وحدهم في العمل، وهم يعرفون أنهم قادرون على إصلاح الأرض، سيرغبون في أن يُسمح لهم بزراعة الأرض مثل الآخرين. إنه نعمة في الوقت المناسب حسب خطئهم واستعدادهم الحالي».

بودو: أفكار مواطن حول حاجات وحقوق وواجبات الفقراء الحقيقيين (أمستردام وباريس 1765) المجلد I ص 64-65 والجزء الثاني ص 129-130

أثناء النقاش حول مشروع إصلاح التشريع الإجرامي اقترح بولوتيي سان فارجو أن كل من قام بمبارزة يجب أن يعرض على الشعب لمدة ساعتين وهو يلبس لباسا حربيا ويودع في دار للمجانين لمدة سنتين.

«لقد كانت المبارزة شططا في استعمال أخلاق الفروسية، وبما أن الفروسية التائهة كانت مهزلة، فإن استعارة هذه المهزلة من أجل جعلها أداة لعقاب الشطط ستكون وسيلة رادعة أكثر مما هو الحكم بالإعدام الصادر عبثا ضد الجريمة الذي لم يمنع ولو مرة واحدة من ارتكاب الجريمة ونادرا ما طبق هذا الحكم».

(تقرير حول مشروع القانون الجنائي باسم اللجنة التأسيسية للتشريع الإجرامي ص 105)



بيبليوغرافيا

دراسات عامة

BERNIER (J.) : Histoire chronologique de la médecine, Paris, 1717.

BRETT (G.S.) : A History of Psychology, Londres, 1912.

FLEMMING (C.) : Geschichte der Psychiatrie, Leipzig, 1859.

KIRCHHOFF (T.) : Geschichte der Psychiatrie, Leipzig, 1912.

LECLERC (D.) : Histoire de la médecine, Amsterdam, 1723.

الجزء الأول

ABELLY (L.) : Vie du vénérable Vincent de Paul, Paris, 1664.

ADNES (A.) : Shakespeare et la folie, Paris, 1935.

ALBOIZE et MAQUET : Histoire des prisons de Paris, 8 vol., Paris, 1846.

ARGENSON, (R.-L. D') : Journal et Mémoire, 9 vol., Paris, 1867.

ARGENSON, (R. D') : Notes de René d'Argenson, Paris, 1891.

DERGHAUSER : Die Darstellung des Wahnsims im englischen Drama bis zum Ende des 18 ten Jahrhunderts, Francfort, 1863.

BEZARD (L.) et CHAPON (J.) : Histoire de la prison de Saint-Lazare du Moyen Age à nos jours, Paris, 1925.

BLEGNY (N. DE) : La Doctrine des rapports, Paris, 1684.

BOISLISLE (A. DE) : Lettres de Monsieur de Maréville, lieutenant général de police au ministre Maurepas, Paris, 1896.

BONNAFOUS-SERIEUX (H.) : La Charité de Senlis, Paris, 1936.

BOUCHER (L.) : La Salpêtrière, Paris, 1883.

BRIELE (L.) : Collection de documents pour servir à l'histoire des hôpitaux de Paris, 4 vol., Paris, 1881-18887.

BRU (P.) : Histoire de Bicêtre, Paris, 1882.

BRUN DE LA ROCHETTE : Les Procès civils et criminels, Rouen, 1663.

BRUNET (E.) : La Charité paroissiale à Paris sous l'Ancien Régime et sous la Révolution, Paris, 1897.

BURDETT (E. C.) : Hospitals and Asylums of the World, Londres, 1891.

BURNS (J.) : History of the Poor Law, Londres, 1764.

CAMUS (J.-P.) : De la mendicité légitime des pauvres, Douai, 1634.

CHASSAIGNE (M.) : La Lieutenance de police à Paris, Paris, 1906.

CHATELAIN (P.). Le Régime des aliénés et des anormaux au XVII^e et au XVIII^e siècle, Paris, 1921.

CHEVALIER (J.-U.) : Notice historique sur la maladrerie de Voley-près Romans, Romans, 1870.

COLLET : Vie de saint Vincent de Paul, 3 voi., Paris, 1818.

COSTE (P.) : Les Détenus de Saint-Lazare aux au XVII^e et au XVIII^e siècle, (Revue des Etudes historiques, 1926.

DELAMARE : Traité de police, 4 vol., Paris, 1738.

DELANNOY (A.) : Note historique sur les hôpitaux de Tournay, 1880.

DELAUNAY (P.) : Le Monde médical parisien au XVIII^e siècle, Paris, 1906.

DEVAUX (J.) : L'Art de faire des rapports en chirurgie, Paris, 1703.

EDEN (F.) : State of the Poor, 2 vol., Londres, 1797.

ESCHENBURG : Geschichte unserer Irrenanstalten, Lubeck, 1844.

ESQUIROL (J.) : Des établissements consacrés aux aliénés en France, 1818.

—— Mémoire historique et statistique sur la Maison Royale de Charenton (1824) ; in Des maladies mentales, t. II, Paris, 1838.

FAY (H.-M.). Lépreux et cagots du Sud-Ouest, Paris, 1910.

FERRIERE (Cl.-J. DE) : Dictionnaire de droit et de pratique, Paris, 1769.

FOSSEYEUX (M.) : L'Hôtel-dieu à Paris au XVII^e et au XVIII^e siècle, Paris, 1912.

FREGUIER (H.-A.) : Histoire de l'administration de la police à Paris, depuis Philippe-Auguste jusqu'aux Etats généraux de 1789, 2 vol., Paris, 1850.

FUNCK-BRENTANO (F.) : Les Lettres de cachet, Paris, 1903.

GAZONI (T.) : L'Ospital des fols incurables, traduction française, Paris, 1620.

GENDRY (R.) : Les Moyens de bien rapporter en justice, Angers, 1650.

GERNET (H. B.) Mitteilungen aus alterer Medizin-Geschichte Hamburgs, Hambourg, 1882.

GOLHAHN (R.) : Spital und Arzt von Einst bis Jetzt.

GUEVARRE (Dom) : De la Mendicità provenuta, Aix, 1693.

HENRY (M.) : La Salpêtrière sous l'Ancien Régime, Paris, 1922.

HILDENFINGER (P.-A.) : Les Léproseries de Reims du XII^e et au XVII^e siècle, Reims, 1906.

—— Histoire de l'Hôtel général, An., Paris, 1676.

—— Hôpital général (L'), An., Paris, 1682.

HOWARD (J.) : Etat des prisons, hôpitaux et maisons de force, traduction française, 2 vol., Paris, 1788.

Institutions et règlements de Charité aux XVI^e et au XVII^e siècles, réimprimés par Biencourt, Paris, 1903.

JACOBE (P.) : Un internement sous le Grand Roi : H. Loménie de Brienne, Paris, 1929.

JOLY (A.) : L'Internement des fous sous l'Ancien Régime dans la généralité de Basse-Normandie, Caen, 1868.

KRIEGK, (G.) : Heilanstalten und Geistkranke ins mittelalterliche Frankfurt am Main, Francfort, 1863.

LALLEMAND (L.) : Histoire de la Charité, 5 vol., Paris, 1902-1912.

LANGLOIS (C. V.) : La Connaissance de la nature et du monde au Moyen Age, Paris, 1911.

LAUTARD (J.-B.) : La Maison de fous de Marseille, Marseille, 1840.

LEGIER-DESGRANGES (H.) : Hospitaliers d'autrefois ; Hôtel général, Paris, 1952.

LEGRAND (L.) : « Les Maisons-Dieu et léproseries du diocèse de Paris au milieu du XIV^e siècle », Mémoires de la société d'histoire de Paris, t. XXIV, 1897 et XXV, 1898.

LEONARD (E. M.) : The Early Story of English Poor Relief, Cambridge, 1900.

LOCARD (E.) : La Médecine judiciaire en France au XVII^e siècle.

LOUIS : « Questions de jurisprudence du suicide », Journal de médecine t. XLX, p. 422.

LOVAC (J. DE) : Le Triomphe de la Charité ou la vie du bienheureux Jean de Dieu, Paris, 1661.

MUYART DE VOUGLANS : Les Lois criminelles de France dans leur ordre naturel, 2 vol., Paris, 1781.

NICHOLLS (G.) : History of the English Poor Law , 2 vol., Londres1898.

O'DONOGHUE (E.G.) : The Stroy of Bethleem Hospital, New York, 1915.

ÄRTIROER (L.) : L'Assistance à Paris sous l'Ancien Régime et sous le Révolution, Paris, 1897.

PAULTRE (Chr.) : De la répression de la mendicité et du vagabondage en France sous l'Ancien Régime, Paris, 1906.

PETT : « Consultation médico-légale sur un homme qui s'était pendu », Journal de médecine, t. XXVII, p. 515.

PEUCHET : Collections de lois, ordonnances et règlements de police depuis le XIIIe jusqu'au XVIIIe siècle, 2e série, Paris, 1818-1819.

PIGNOT (L.) : Les Origines de l'hôtel du Midi, Paris, 1885.

PINTARD (R.) : Le Libertinage érudit, Paris, 1943.

PORTES (J.) : Dictionnaire des cas de conscience, Paris, 1741.

RAVAISSON (Fr.) : Les Archives de la Bastille, 19 vol., Paris, 1866-1904.

Règlement de l'hôpital des insensés de la ville d'Aix, Aix, 1695.

Règlement et statuts de l'Hôpital général d'Orléans, Orléans, 1692.

ROCHER (J.) : Notice historique sur la maladrerie de Saint-Hilaire-Hilaire-Saint-Mesmin, Orléans, 1866.

SAINTE-BEUVE (J.) : Résolution de quelques cas de conscience (Paris, 1680).

SERIEUX (P.) : L'Internement par ordre de justice des aliénés et des correctionnaires, Paris, 1932.

SERIEUX et LIBERT (L.) : Le Régime des aliénés en France aux XVIIe siècle, Paris, 1914.

SERIEUX et TRENEL (M.) : L'Internement des aliénés par voie judiciaire, Recueil Sirey, 1931.

TUKE (D. H.) : Chapters on the History of the Insane, Londres, 1882.

Statuts et règlement de l'Hôpital général de la Charité de Lyon, 1742.

VERDIER (F.) : La Jurisprudence de la médecine en France, 2 vol., Paris, 1723.

VIE (J.) : Les Aliénés et correctionnaires à Saint-Lazare aux XVIIe et XVIIIe siècle, Paris, 1830.

VINCENT DE PAUL : Correspondance et Sermons, éd. Costes, 12 vol., Paris, 1920-1924.

VIVES (J.-L.) : L'Aumônerie, traduction françaises, Lyon, 1583.

الجزء الثاني

ANDRY (C.-L.) : Recherches sur la mélancolie, Paris, 1785.

—— Apologie pour Monsieur Duncan. (An).

ARNOLD, (Th.) : Observations on the Nature, Kinds, Causes and Preventions of Insanity, Lunacy and Madness, 2 vol., Leicester, 1782-1786.

—— Observations on the Management of the Insane, Londres, 1792.

BAGLIVI (G.) : Tractatus de fibra motrice, Pérouse, 1700.

BAYLE (F.) : et GRANGEON (H.) : Relation de l'état de quelques personnes prétendues possédées, Toulouse, 1682.

BEAUCHENE (E.-P.Ch.) : De l'influence des affections de l'âme sur les maladies des femmes, Paris, 1781.

BIENVILLE (J.-D.-T.) : De la Nymphomanie, Amsterdam, 1771.

BLACKMORE (A.) : A treatise of the spleen and vapours, Londres, 1726.

BOERHAAVE (H.) : Aphorismes, traduction française, Paris, 1745.

BOISSEIER DE SAUVAGES (F.) : Nosologie méthodique, traduction française, 10 vol., Lyon, 1772.

BOISSIEU (B.-C.) : Mémoire sur les méthodes rafraîchissante et échauffante, Dijon, 1772.

BONET (Th.) l : Sepulchretum anatomicum, 3 vol., Parsi, 1700.

BRISSEAU (P.) : Traité des mouvements sympathiques, Paris, 1692.

CHAMBON DE MONTAUX : Des maladies des femmes, 2 vol., Pais, 1784.

—— Des maladies des filles, 2 vol., Paris, 1785.

CHESNEAU (N.) : Observationum medicarum libri quinque, Paris, 1672.

CHEYNE (G.) : The English maldy, or a Treatise on Nervous Diseases of all kinds, Londres, 1733.

—— Méthode naturelle de guérir les maladies du corps et les dérèglements de l'esprit, traduction française, 2 vol., Paris, 1749.

CLERC (N. G.) : Histoire naturelle de l'homme dans l'état de maladie, 2 vol., Paris, 1767.

COX (J. M.) : Practical observation on insanity, Londres, 1804.

CRUGERI : Casus medicus de morbo litteratorum, Zittavi?, 1703.

CULLEN (W.) : Institutions de médecine pratique, traduction française, Paris, 2 vol., 1785.

DAQUIN (J.) Philosophie de la folie, Paris, 1792.

DIEMERBROEK (I.) : Opera omnia anatomica et medica, Utrecht, 1685.

DIONIS (P.) dissertation sur la mort subite, Paris, 1710.

DUFOUR (J.-F.) : Essai sur les opérations de l'entendement et sur les maldies qui le dérangent, Amsterdam et Paris, 1770.

DUMOULIN (J.) : Nouveau Traité du rhumatisme et des vapeurs, Paris, 1710.

ETTMULLER (M.) : Opera medica, Francfort, 1696.

Examen de la prétendue possession des filles de la paroisse de Laudes, an. 1735.

FALLOWES (S.) : The best method for the cure of lunaties, Londres, 1705.

FAUCETT (H.) : Ueber Melancholie, Leipzig, 1785.

FERNEL (J.) : Universa Medica, Francfort, 1607.

FERRAND (J.) : De la maladie d'amour ou mélancolie érotique, Paris, 1623.

FLEMYNG (M.) : Nevropathia sive de morbis hypochondriacis et hystericis, Amsterdam, 1741.

FORESTUS (P.) : Observationes et curationes, Rotterdam, 3 vol., 1653.

FOUQUET (F.) : Recueil de remèdes faciles et domestiques, Paris, 1678.

FRIEDREICH (N.) : Historisch-kritische Darstellung der Theorien über das Wesen u. den Sitz der psychischen Krankheiten, 1836.

GAUBIUS (D.) : Institutiones pathologiae medicinales, Leydes, 1758.

HALLER (Alb. VON) : Eléments de physiologie, traduction française, Paris, 1769.

HASLAM (J.) : Observations on insanity, Londres, 1794.

HECQUET (P.) : Réflexion sur l'ausage de l'opium, des camants, des narcotiques, Paris, 1726.

HIGHMORE (N.) : Exercitationes duae, prior de passione hysterica, altera de affectione hypochondriaca, Oxford, 1660.

—— De passione hysterica, responsio epistolaris ad Willisium, Londres, 1670.

HOFFMANN (F.) : Dissertationes medicae selectiores, Halle, 1702.

—— De motuum convulsivorum vera sede et indole, Halle, 1733.

—— De morbid hysterici vera indole, Halle, 1733.

—— De affectu spasmodico-hypochondriaco-inveterato, Halle, 1734.

HUNAULD (P.) : dissertation sur les vapeurs et les pertes du sang, Paris, 1716.

JAMES (R.) : Dictionnaire universel de médecine, tradution française, 6 vol., 1746-1748.

JONSTON (D.) : Idée universelle de la médecine, traduction française, Paris, 1644.

LACAZE (L.) : Idée de l'homme physique et moral, Paris, 1755.

LANCISIUS (J.-M.) : Opera omnia, 2 vol., Genève, 1748.

LANGUE : Traité des vapeurs, Paris, 1689.

LAURENS (DU) : Opera omnia, traduction française, Rouen, 1660.

LE CAMUS (A.) : La Médecine de l'esprit, 2 vol., Paris, 1769.

LEMERY (J.) : Dictionnaire universel des drogues, Paris, 1769.

LIEBAUT (J.) : Trois livres sur les maladies des femmes, Paris, 1649.

LIEUTAUD (J.) : Traité de médecine pratique, 2 vol., Paris, 1759.

LINNE (K.) : Gentera morborum, Upsala, 1763.

LORRY (A. C.) : De melancholiea et morbis melancholicis, 2 vol., Paris, 1765.

MEAD (R.) : A treatise concerning the influence of the sun and the moon, Londres, 1748.

MECKEL (J.-F.) : recherches anatomo-physiologiques sur les causes de la folie, Mémoire académique, Berlin, vol. XX, 1764, p.65.

MESNARDIERE (H.-J. LA) : Traité de la Mélancolie, La Flèche, 1635.

MORGAGNI (J. B.) : De sedibus et causis morborum, 2 vol., Venise, 1761.

MOURRE (M.) : Observations sur les insensés, Toulon, 1791.

MURILLO (T. A.) : Novissima hypochondriacae melancholiae curatio, Lyon, 1672.

PERFECT (W.) : Methods of cure in some particular cases of insanity, Londres, 1778.

—— La Philosophie des vapeurs, ou letters raisonnées d'une jolie femme sur l'usage des symptômes vaporeux, Paris, 1774.

PINEL (P.) : Nosographie philosophique, 2 vol., Paris, An VI.

PISO (C.) : Selctiorium observationum et consiliorum liver singularis, Lugdunum, 1650.

PITCAIRN (A.) The Whole Words, Londres, 1777.

PLATER (F.) : Praxeos medicae tres tomi, Bâle, 1609.

POMME (P.) : Traité des affections vaporeuses des deux sexes, Paris, 1760.

PRESSAVIN (J.-B.) : Nouveau Traité des vapeurs, Lyon, 1770.

RAULIN (J.) : Traité des affections vaporeuses, Paris, 1758.

RENOU (J. DE) : Œuvres pharmaceutiques, traduction française, Lyon, 1638.

REVILLON (C.) : Recherches sur la cause des affections hypochondriaques, Paris, 1779.

ROCHE (D. DE LA) : Analyse des fonctions du système nerveux, 2 vol., Genève, 1770.

ROSTAING (A.) : Réflexions sur les affections vaporeuses, Paris, 1778.

SCHEIDENMANTEL (F. C. G.) : Die Leidenschaften als Heilmittel betrachtet, Hildburgh, 1787.

SCHENKIUS A GRAFENBERG (J.) : Observationes medicorum variorum libri VII, Francfort, 1665.

SCHWARZ (A.) Dissertation sur les dangers de l'onanisme et les maladies qui en résultent, Strasbourg, 1815.

SPENGLER (L.) : Briefe, welche einige Erfahrungen der elektrischen Wirkung in Krankheiten enthalten, Copenhague, 1754.

STAHL (G. E.) : Dissertatio de spasmis, Halle, 1702.

—— Theoria medica vera, 2 vol., Halle, 1708.

SWIETEN (G. VAN) : Commentaria Boerhaavi Aphorismos, Paris, 1753.

SYDENHAM (T.) : Médecine pratique, traduction française, Paris, 1784.

TISSOT (S.-A.) : Avis aux gens de lettres sur leur santé, Lausanne, 1767.

—— Traité des nerfs et de leurs maladies, Paris, 1778-1780.

VENEL : Essai sur la santé et l'éduction médicinale des filles destinées au mariage, Yverdon, 1776.

VIEUSSENS (R.) : Traité nouveau des liqueurs du corps humain, Toulouse, 1715.

VIRIDET : Dissertation sur les vapeurs, Yverdon, 1726.

WEICKARD (M. A.) : Der philosophische Arzt, 3 vol., Francfort, 1790.

WHYTT (R.) : Traité des maladies nerveuses, traduction française, 2 vol., Paris, 1777.

WILLIS (T.) : Opera omnia, 2 vol., Lyon, 1681.

ZACCHAS (P.) : Quaestiones medico-legales, 2 vol., Avignon, 1660-1661.

ZACUTUS LUSITANUS : Opera omnia, 2 vol., Lyon, 1657.

ZILBOORG (G.) : The medical man and the witch during the Renaissance, Baltimore, 1935.

الجزء الثالث

ALLETZ (P.-A.) : Tableau de l'humanité et de la bienfaisance, Paris, 1769.

ARIES (Ph.) : L'enfant et la vie familiale sous l'Acien Régime, Paris, 1960.

BAUDEAU (N.) : Idées d'un citoyen sur les devoirs et les droits d'un vrai pauvre, Paris, 1765.

BELLART (N.-F.) : Œuvres, 6 vol., Paris, 1827.

BIXLER (E.) : A forerunner of psychiatric nursing : Pussin (Annals of medical history, 1936, p. 518).

BLOCH (C.) : L'Assistance et l'Etat à la veille de la révolution, Paris, 1908.

BRISSOT DE WARVILLE (J-P.) : Théorie des lois criminelles, 2 vol., Paris, 1781.

CABANIS (P. J. G.) : Œuvres philosophiques, 2 vol., Paris, 1956.

CLAVAREAU (N.-M.) : Mémoire sur les hôpitaux civils de Paris, Paris, 1805.

COQUEAU (C.-P.) : Essai sur l'établissement des hôpitaux dans les grandes villes, Paris, 1787.

DAIGNAN (G.) : Réflexion sur la Hollande, où l'on considère principalement les hôpitaux, Paris, 1778.

DESMONCEAUX (A.) : De la bienfaisance nationale, Paris, 1789.

Détails sur l'établissement du Docteur Willis pour la guérison des aliénés, Bibliothèque britannique, I, p. 759.

DOUBLET (F.) : Rapport sur l'état actuel des prisons de Paris, Paris, 1791.

DOUBLET (F.) et COLOMBIER (J.) : " Instruction sur la manière de gouverner et de traiter les insensés ", Journal de médecine, août 1785, p. 529.

DULAURENT (J.) : Essai sur l'établissement nécessaires et les moins dispendieux pour rendre le service dans les hôpitaux vraiment utile à l'humanité, Paris, 1787.

DUPONT DE NEMOURS (P.-S.) : Idées sur les secours à donner aux pauvres malades dans une grande ville, Philadelphie et Paris, 1786.

DREYFUS (F.) : L'Assistance sous la Législative et la Convention, Paris, 1905.

ESSARTS (N. DES) : Dictionnaire universel de police, 7 vol., Paris, 1785-1787.

FRANCKE (A.-H.) : « Précis historique sur la vie des établissements de bienfaisance », Recueil de mémoires sur les établissements d'humanité, n°39, Paris, 1804.

GENIL-PERRIN (G.) : « La psychiatrie dans l'uvre de Cabanis », Revue de psychiatrie, octobre 1910.

GENNETE (L.) : Purification de l'air dans les hôpitaux, Nancy, 1767.

GRUNER (J.-C.) : « Essai sur les vices et les améliorations des établissements de sûreté publique », Recueil de Mémoires sur les établissements d'humanité n°39, Paris, 1804.

HALES (S.) : A description of Ventilators, Londres, 1743.

IMBERT (J.) : Le Droit hospitalier de la Révolution et de l'Empire, Paris, 1954.

MAC AULIFFE (L.) : La Révolution et les hôpitaux, Paris, 1901.

MARSILLAC (J.) : Les Hôpitaux remplacés par des sociétés civiques, Paris, 1792.

MATTHEY (A.) : Nouvelles recherches sur les maladies de l'esprit, Paris, 1816.

MERCIER (J.-S.) : Tableaux de Paris, 12 vol., Amsterdam, 1782-88.

MIRABEAU (H.) : Observations d'un voyageur anglais, 1788.

MOEHSEN (J. C. N.) : Geschichte des Wissenschaften in der Mark Brandeburg, Berlin et Leipzig, 1781.

MOHEAU : Recherches sur la population de la France, Paris, 1778.

MOREL (A.) : Traité des dégénérescences, Paris, 1857.

MUSQUINET DE LA PAGNE : Bicêtre réformé, Paris, 1790.

PINEL (P.) : Traité médico-philosophique, Paris, An IX.

PINEL (S.) : Traité complet du régime sanitaire des aliénés, Paris, 1836.

Plaidoyer pour l'héritage du pauvre à faire devant les représentants de la nation, Paris, 1790.

Précis de vues générales en faveur de ceux qui n'ont rien, Lons-le-Saulnier, 1789.

Rapports du comité de mendicité. Procès-verbaux de l'Assemblée nationale, 1790, t. XXI, XXII, XLIV.

RECALDE (DE) : Traité sur les abus qui subsistent dans les hôpitaux du royaume, Paris, 1786.

REGNAULD (E.) : Du degré de compétence des médecins, Paris, 1828.

RIVE (DE LA) : « Lettre sur un nouvel établissement pour la guérison des aliénés » (Bibliothèque britannique, t. VII, p. 308).

ROBIN (A.) : Du traitement des insensés dans l'hôpital de Bethléem, suivi d'observations sur les insensés de Bicêtre et de la Salpêtrière, Amsterdam, 1787.

RUMFORD : « Principes fondamentaux pour le soulagement des pauvres » (Bibliothèque britannique, I.p. 499 et II, p. 137).

RUSH (B.) : Médical inquiries, 4 vol., Philadelphie, 1809.

SEMELAIGNE (R.) : Philippe Pinel et son oeuvre, Paris, 1927.

—— Aliénistes et philanthropes, Paris, 1912.

SPURZHEIM (J.-G.) : Observations sur la folie, Paris, 1818.

Table alphabétique, chronologique et analytique des règlements relatifs à l'administration des hôpitaux, Paris, 1815.

TENON (J.) : Mémoire sur les hôpitaux de Paris, Paris, 1788.

TUETEY (A.) : L'Assistance publique à Paris pendant la Révolution, 4 vol., Paris, 1895-1897.

TUKE (S.) : Description of the Retreat, York, 1813.

TURGOT (A. J.) : Œuvres (éd. Schelle, 5 vol.), Paris, 1913-1919.

WAGNITZ (H. B.) : Historisch Nachrichten und Bemerkungen Zuchthaüser in Deutschland, 2 vol., Halle, 1719-1792.

WOOD : Quelques détails sur la maison d'industrie de Shrewsbury (Bibliothèqe britannique, VIII, p. 273).

Une bibliographie complète des textes médicaux consacrés aux maladies de l'esprit du XV[e] au XVIII[e] siècle se trouve dans LAEHR (H.), Die Literatur der Psychiatrie von 1459 bis 1799, 4 vol., Berlin, 1900.

Sous le titre de Gedenktage der Psychiatrie (Berlin, 1893), le même auteur a publié une chronologie en forme de calendrier, à laquelle, en revanche, on ne peut se fier entièrement.

المحتويات

الجزء الأول

الجزء الثاني

الجزء الثالث





ميشيل فوكو

تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي

يُعَدّ هذا الكتاب أول عمل نظري متكامل، بل يمكن اعتباره الانطلاقة الفعلية لمشروع نظري ضخم امتدّ على ما يقارب ربع قرن كانت مادته الأساسية «الخبرة الإنسانية» في لحظات إبداعها لأشكال العسف المتنوعة للحد من اندفاع الجسد والروح، وتخطيهما لحدود «المعقول» و«العقلاني» و«المستقيم» و«الرزين» للانتشاء بالذات داخل عوالم اللاعقل التي لا تعترف بأية «حدود إضافية» غير تلك التي تأتي من أشياء الطبيعة وطبيعة الأشياء.

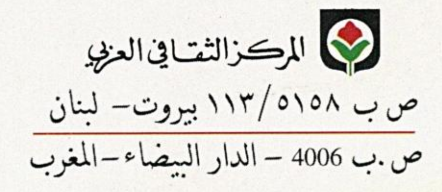
والكتاب زاخر بمعرفة علمية تخص الجنون والعقل واللاعقل والاختلال النفسي وكل السلوكات «الغريبة» و«الشاذة»، وكذا الاندفاع نحو حدود لا تتوقف عن التوغل في المجهول. لذلك فهو يتحدث عن «الطب العقلي» و«السيكولوجيا» و«التحليل النفسي» وكل الأشكال العلاجية التي أعقبت العصر الكلاسيكي معلنة عن ميلاد «المجنون المريض» الذي سيخلف المجنون «الدرويش» و«الوحش» و«الشاذ»، تماماً كما سيخلف المارستان والعيادة دور الحجز والمستشفى العام.

ولكنه يتحدث أيضاً عن ممارسات السحر والشعوذة والطقوس الاستئناسية، ويتحدث، وهذا هو الأساس، عن العوالم الرمزية وكل الصور المخيالية التي أنتجتها المخيلة الإنسانية من أجل رسم حدود عالم غريب هو عالم الجنون والمجنون المليء بالصور والاستيهامات، والمليء أيضاً بأشكال النبذ والإقصاء (سفينة الحمقى). فكل شيء يتحدد، ضمن هذه العوالم، من خلال التقابل الذي لا يُرى بين «حقيقة الجنون الموضوعية»، التي ستعرف طريقها عاجلاً أو آجلاً إلى مستشفى الأمراض العقلية وبين العوالم الثقافية التي تستثيرها شخصية المجنون.

سعيد بنگراد

ISBN 9953-68-117-1





المركز الثقافي العربي

ص ب ٥١٥٨/١١٣ بيروت- لبنان

ص.ب 4006 – الدار البيضاء – المغرب